


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

ОПЫТЪ ПРАВОСЛАВНАГО ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ

(СЪ ИСТОРИЧЕСКИМЪ ИЗЛОЖЕНІЕМЪ ДОГМАТОВЪ).

Епископа Сильвестра,
Доктора Богословія, Ректора Кіевской духовной Академіи.



ТРЕТЬЕ ИЗДАНІЕ.

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская ул., домъ № 4.
1892.

Печатано по опредѣленію Совѣта Кіевской Духовной Академіи,
отъ 27 марта 1892 г.

Оглавленіе.

Введеніе въ Догматическое Богословіе.

СТРАНИЦЫ.

СТРАНИЦЫ.

Предварительныя или основныя догматическія истины, вводящія собою въ область вѣроученія христіанскаго.

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1.

Указаніе на тѣ вопросы, которые должны быть разсмотрѣны во введеніи въ науку православно-догматическаго богословія.

Всякая наука нуждается въ общихъ предварительныхъ о ней понятіяхъ и свѣдѣніяхъ, которыя могли бы облегчать входъ во внутреннюю ея область слушателю или читателю. Въ такого рода понятіяхъ и свѣдѣніяхъ имѣетъ нужду и наука православнаго догматическаго богословія, трудъ изложенія которой мы приняли на себя. Прежде же, чѣмъ приступить къ изложенію этой науки, намъ представляется необходимымъ рѣшить слѣдующіе вопросы: 1) что такое наука православнаго догматическаго богословія, 2) какая ея задача, и 3) какъ эта задача можетъ и должна быть выполнена? Поэтому и займемся мы прежде всего ихъ рѣшеніемъ, что̀ и составитъ введеніе въ нашу науку.

§ 2.

I. *Понятіе о наукѣ.*

Названіе нашей науки *догматическимъ богословіемъ* или *догматикою*, есть техническое, которое она получила отъ техническаго же термина *догматовъ*, составляющихъ предметъ ея. Догматическое богословіе есть наука о *догматахъ*. По-

этому, чтобы составить надлежащее понятіе объ этой наукѣ, необходимо прежде имѣть надлежащее понятіе о догматахъ, какъ ея предметѣ. Съ уясненіемъ и опредѣленіемъ понятія о догматахъ, само собою уяснится и опредѣлится понятіе о самой наукѣ, трактующей о нихъ.

§ 3.

Понятіе о догматахъ христіанскихъ, какъ предметѣ науки догматическаго богословія. Выясненіе сего понятія на основаніи слово-значенія и слово-употребленія—δόγμα.

Что же такое догматы христіанскіе? Догматы—δόγμα—слово греческое, происходящее отъ глагола δοκεῖν, который имѣетъ значеніе—думать, полагать, вѣрить. Но δόγμα не означаетъ собою только мнѣніе,—еще ни на чемъ опредѣленномъ не остановившуюся и колеблющуюся мысль, или еще неопредѣлившееся и неустановившееся вѣрованіе. Такое значеніе скорѣе должно быть приписано происходящему же отъ глагола δοκεῖν слову δόξα, которое выражаетъ собою слухъ, молву, славу, т. е. только ходячее, не установившееся мнѣніе, или по крайней мѣрѣ не предполагающее необходимо въ глубинѣ своей твердой и непоколебимой основы. Δόγμα, какъ обозначающее собою результатъ, что̀ выражается прошедшею формою глагола δοκεῖν—δέδογμαι—δέδοκται (рѣшено, положено, опредѣлено), указываетъ по отношенію къ лицу познающему на окончательно уже установившееся и опредѣлившееся направленіе его мысли [1]), а по отношенію къ предмету познаванія, или на опредѣленно сформированное какое либо философское положеніе, становящееся предметомъ согласія и убѣжденія разума, или на такого же рода какую либо истину религіоз-

[1]) Τὸ μὲν δόγμα, пишетъ Климентъ Александрійскій, ἐστὶ κατάληψίς τις λογική. Strom. lib. VIII. c. 5 in Patr. curs. compl. graec. t. IX. col. 581.

ную, становящуюся предметомъ несомнѣнной вѣры. Потому то еще въ глубокой греко-римской древности слово δόγμα стали прилагать къ такого рода философскимъ ученіямъ, которыя получали общеизвѣстность и пріобрѣли себѣ у многихъ значеніе неоспоримой истины. Sapientia, писалъ *Цицеронъ*, neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant δόγματα quorum nullum sine scelere prodi poterit [1]. Въ этомъ смыслѣ *св. Исидоръ* Сократа называетъ законоположникомъ догматовъ аттическихъ (ὁ τῶν Ἀττικῶν δογμάτων νομοθέτης [2]), а ученія Платона и стоиковъ догматами [3]). Догматами въ этомъ же смыслѣ назывались древними писателями и религіозныя вѣрованія язычниковъ [4]), и лжеученія еретическія [5]), какъ имѣвшія притязанія на усвоеніе себѣ неоспоримой истины.

Это значеніе слова δόγμα вошло и въ образованіе понятія догматовъ христіанскихъ. Подъ догматами въ церкви христіанской разумѣлись не какія либо ходячія между христіанами неопредѣлившагося и сомнительнаго характера религіозныя мнѣнія, а опредѣленныя, положительныя и непререкаемыя истины религіи христіанской, стоящія выше всякихъ колебаній и сомнѣній, и притомъ истины, собственно относящіяся къ внутреннему существу религіи,—къ области вѣры, т. е. истины созерцательнаго, или чисто теологическаго характера. Св. *Кириллъ іерусалимскій*, напр. касаясь христіанскихъ истинъ, заключенныхъ въ символѣ вѣры, которыя онъ

---

[1]) Quest. acad. lib. IV. c. 9 (ed. Amstelaed.) 1724. T. II, p. 574.

[2]) Epist. lib. I. epist. 11. in Patr. curs. compl. graec. T. LXXVIII. col. 185.

[3]) Epist lib. IV. epist. 91. Ibid. col. 1153. II Оригенъ то, что признавалось у греческихъ философовъ за несомнѣнную истину, называетъ догматомъ. Contr. Cels. lib. VII. n. 59.

[4]) Sozomen. Hist. eccles. lib. V. cap. 16.

[5]) Evseb. Eccles. hist. lib. VII. cap. 31. in Patr. curs. compl. graec. T. XX. col. 720. Sozom. Hist. eccles. lib. IV, cap. 16, in Max. bibl. t. VII, p. 325. Vincent. Lirin. Commonit. prim. n. 18 in Patr. curs. compl. lat. t. L, col. 661.

намѣренъ былъ преподать оглашеннымъ, говоритъ слѣдующее: „образъ благочестія состоитъ изъ двухъ вещей: изъ благочестивыхъ догматовъ (δογμάτων εὐσεβῶν) и добрыхъ дѣлъ. И догматы (τὰ δόγματα) безъ добрыхъ дѣлъ не благоугодны Богу, и дѣла, совершаемыя безъ благочестивыхъ догматовъ (εὐσεβῶν δογμάτων), не пріемлются Богомъ. Что пользы хорошо знать догматы о Богѣ (τὰ περὶ Θεοῦ δόγματα) и срамно любодѣйствовать?“ [1]). Поставляя здѣсь догматы въ параллель съ нравственностію и понимая ихъ, какъ ученіе о Богѣ, св. Кириллъ далѣе догматами, и притомъ необходимыми догматами (τῶν ἀναγκαίων δογμάτων), называетъ тѣ именно существеннѣйшія истины вѣры, которыя были заключены въ символѣ церкви іерусалимской и которыя имѣли быть преподаны оглашаемымъ [2]), и вѣру, въ нихъ разсматриваемую, какъ согласіе на нихъ, называетъ догматическою (εἶδος τῆς πίστεως τὸ δογματικόν) [3]). И *св. Григорій назіанзинъ* догматами называлъ тѣ существеннѣйшія истины вѣры, которыя преподавались оглашеннымъ и въ которыя долженъ былъ уже вѣровать новокрещенный, построевая на нихъ, какъ на основаніи (ἐπὶ τούτῳ τῷ θεμελίῳ τῶν δογμάτων), свою новую добродѣтельную жизнь [4]). *Св. Василій великій* въ частности ученіе о Лицѣ Іисуса Христа называетъ догматомъ богословія (τὸ δόγμα τῆς θεολογίας) [5]), а *св. Григорій нисскій* ученіе о Троицѣ называетъ догматомъ вѣры (τὸ τῆς πίστεως

[1]) Catech. IV. n. 2. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXIII. col. 456.

[2]) Ibid. n. 3. col. 457.

[3]) Catech. V. n. 10. Ibid. col. 517.

[4]) Orat. 40. in sanct. baptism. n. 45. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXVI, col. 424.

[5]) Homil. VI. in Hexamer. n. 2. in Patr. curs. compl. graec. T. XXIX col. 120. Можно замѣтить, что св. Василій слово δόγμα употребляетъ еще въ особеннѣйшемъ смыслѣ, обозначая имъ тайны или таинственное въ христіанской религіи, что было Іисусомъ Христомъ преподано апостоламъ въ тайнѣ и что путемъ преданія сохранялось въ церкви въ такой же тайнѣ, бывъ ограждено молчаніемъ. De Spirit. sanct. cap. XXVII. n. 66.

δόγμα [1]). *Св. Іоаннъ Златоустъ* подъ догматами разумѣетъ не что иное, какъ вѣроученіе христіанское [2]), и *Викентій лиринскій* догматъ совершенно отождествляетъ съ вѣроученіемъ церковнымъ (catholicum dogma, id est universalis ac vetusta fides) [3]). Что же особенно важно, на вселенскихъ соборахъ слово догматъ (δόγμα) употреблялось для обозначенія не другихъ какихъ либо, а только тѣхъ истинъ, которыя относились къ области вѣроученія христіанскаго. Но слово догматъ употреблялось въ церкви не для одного только означенія истинъ вѣры въ отличіе ихъ отъ другихъ истинъ христіанскихъ, а вмѣстѣ съ симъ обозначался имъ и особенный характеръ ихъ, какъ истинъ несомнѣнныхъ, непререкаемыхъ и непреложныхъ. На соборахъ вселенскихъ, какъ мы сейчасъ замѣтили, догматами обозначались истины вѣры Христовой и въ тоже время эти истины признавались неизмѣнными и непоколебимыми [4]). *Св. Василій великій* догматы прямо называетъ непреложными (δόγμασιν ἀκινήτοις) [5]). Столь же ясно и опредѣленно характеризуетъ значеніе догмата, какъ положительной и непререкаемой истины, и *Златоустъ* (если признать его сочиненіемъ: Homilia in illud: in qua potestate facis et caet...), здѣсь, авторъ, обращаясь къ еретику, противъ котораго было направляемо его разсужденіе о единосущіи лицъ св. Троицы, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „ты прими во вниманіе, что многое изъ того, что нами говорится, говорится въ духѣ спорящаго, а не учащаго догматически (ἀγωνιστικῶς κηρύττεται, οὐ δογματικῶς). Предо мною же, какъ и каждымъ вѣрующимъ, стоитъ непоколебимо догматъ благочестія“

[1]) Epist. V. ad Sebast. in Patr. curs. compl. graec. t. XLVI, col. 1032.
[2]) In cap. I Genes. homil. 11, n. 5 in Patr. curs. compl. graec. T. LIII, col. 31.
[3]) Commonitor. prim. n. 18. in Patr. curs. compl. lat. T. L, col. 664.
[4]) Смотр. I прав. VI вселен. собора.
[5]) Homil. in Psalm. 44. n. 4 in Patr. curs. compl. graec. t. XXIX, col. 422.

(ἕστηκεν ἐῤῥωμένον τὸ δόγμα τῆς εὐσεβείας [1]). По Златоусту, значитъ, или другому неизвѣстному древнему церковному писателю, на древне-церковномъ языкѣ выраженіе: говорить или учить догматически, равносильно было выраженію: говорить о чемъ либо какъ несомнѣнно истинномъ положительно и съ полною увѣренностію, безъ всякой примѣси личныхъ мнѣній; слово же догматъ выражало собою такого рода христіанскую истину, которая поражала каждаго вѣрующаго своею неопровержимою истинностію и стояла выше всякаго рода недоумѣній и личныхъ мнѣній [2]).

Эту истину еще яснѣе и точнѣе опредѣляютъ древніе учители, когда указываютъ на божественный характеръ догматовъ, какъ такихъ истинъ, которыя обязаны своимъ происхожденіемъ самому Іисусу Христу и Его апостоламъ,— чѣмъ собственно и условливалась ихъ непререкаемая истинность и непоколебимая неизмѣнность. *Св. Игнатій Богоносецъ*, напр. догматы христіанскіе называетъ догматами Господними (σπουδάζετε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ Κυρίου) [3]). *Св. Василій великій* прямо называетъ ихъ божественными (θεῖα) [4]), а *Оригенъ*-догматами Божіими (δόγματα Θεοῦ) въ противоположность лжеученіямъ еретиковъ, учившихъ человѣческому вмѣсто божественнаго [5]). Называются они у древнихъ учите-

---

[1]) Homil. in Matt. XXI, 23. in Patr. curs. compl. graec. T. LVI. col. 422.

[2]) Останавливая преимущественно свое вниманіе на этой существеннѣйшей чертѣ догмата, какъ истины непререкаемой и непреложной, нѣкоторые изъ древнихъ учителей вѣроятно по этой причинѣ усвояли названіе догматовъ не однимъ только истинамъ вѣры, но всему вообще ученію христіанскому. Св. Игнатій напр. epist. ad Magnes. cap. 13. Лактанцій, lib. de mort. persecut. cap. 2. Исидоръ Пелусіотъ. Epist. ad Dionis. schol. Patr. curs compl. graec. T. LXXVIII. col. 1104.

[3]) Ad Magnes. cap. 13.

[4]) Epist. class. I. epist. 8. n. 1. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXII. col. 248.

[5]) Comment. in Matth. T. XII. n. 23. in Patr. curs. compl. graec. T. XIII. col. 1036.

лей церкви и апостольскими [1]), но не потому, чтобы они обязаны были своимъ происхожденіемъ апостоламъ, а потому, что сіи, по *Златоусту*, приняли догматы отъ самаго Христа [2]), который самъ же, какъ говоритъ *Лактанцій*, и научилъ ихъ, и посвятилъ для проповѣди своего догмата и ученія [3]). Догматамъ же небесной философіи, какъ писалъ *Викентій*, несвойственно подвергаться какому либо измѣненію, обсѣченію, или уродованію [4]), подобно учрежденію земному, которое можетъ усовершаться только непрерывными поправками или порицаніями [5]).

Итакъ, на основаніи одного значенія слова δόγμα, принятаго въ древне-церковный языкъ для обозначенія истинъ вѣры Христовой, мы приходимъ уже къ довольно ясному и опредѣленному понятію о догматахъ христіанскихъ, а именно къ понятію о нихъ, какъ непререкаемыхъ и неизмѣнныхъ истинахъ вѣры христіанской, такъ какъ онѣ принесены на землю Самимъ Сыномъ Божіимъ и преподаны людямъ Его апостолами. Но это понятіе не есть еще понятіе полное и опредѣленное. Въ понятіи о догматахъ, какъ они понимались и понимаются церковію, кромѣ этого заключается нѣчто большее. Чтобы и намъ придти къ такому понятію, необходимо обратить вниманіе на то особеннѣйшее значеніе, какое въ древней церкви соединялось съ словомъ δόγμα, независимо отъ обозначенія имъ истинъ вѣры Христовой, какъ божественныхъ, а потому по самому существу непререкаемыхъ и непреложныхъ истинъ, а при этомъ не излишне имѣть въ виду и то,

[1]) Св. Игн. ad Magnes. c. 13. Θеодоритъ, eccles. hist. lib. 1. cap. 1, in Patr. curs. compl. graec. T. LXXXVII col. 885.

[2]) Comment. in cap. 1. epist. ad Galat. n. 1. in Part. curs. compl. graec. T. LXI. col. 613.

[3]) Lib. de mort. persecut. cap. 11, in Patr. curs. compl. lat. T. VII col. 194. Смотри также Orig. contr. Cels. lib. III. n. 10.

[4]) Commonit. prim. n. XXII, in Patr. curs. compl. lat. T. L. col. 669.

[5]) Ibid. n. XXI, col. 666

въ какомъ особеннѣйшемъ значеніи употреблялось слово δόγμα и прежде въ болѣе отдаленной древности.

У древнѣйшихъ языческихъ писателей, какъ извѣстно, это слово употреблялось не только для обозначенія истинъ или положеній, которыя сами по себѣ были несомнѣнно достовѣрны и неоспоримы, но имъ обозначались также и такого рода истины или положенія, которыя, исходя отъ какого либо внѣшняго высшаго авторитета, должны были имѣть силу обязательнаго закона для всѣхъ членовъ извѣстнаго, признающаго надъ собою этотъ авторитетъ, общества, такъ что если бы кто изъ членовъ его явился ихъ противникомъ, тотъ долженъ бы былъ быть признанъ противникомъ интересовъ всего общества, и стоящаго во главѣ его или представляющаго его права въ той или иной формѣ внѣшняго авторитета. Такъ напр. у *Ксенофонта* словомъ δόγμα называется то начальственное рѣшеніе или распоряженіе, которому безусловно должны были подчиниться и слѣдовать всѣ военачальники, а вслѣдъ за ними и всѣ, подчиненные имъ, воины [1]). У *Геродіана* же, впослѣдствіи, этимъ словомъ обозначалось рѣшеніе или опредѣленіе римскаго сената, которому долженъ былъ покориться весь римскій народъ [2]). Но что важнѣе для насъ, и 70 толковниковъ употребляли при своемъ переводѣ библіи слово δόγμα въ подобномъ же значеніи. Такъ въ книгѣ пророка Даніила словомъ δόγμα обозначается то указъ или приказъ царскій, требующій безусловно немедленнаго его исполненія (Даніил. 2, 13; 3, 10 и 6, 9), то законъ царскій или государственный, который долженъ быть постоянною жизненною нормою для каждаго члена государства (6, 8 и 15). Отсюда въ книгѣ Есфирь (3, 9) для обозначенія рѣшенія издать царское повелѣніе, которое другими должно быть безпрекословно

[1]) Ἀνάβασ. lib. III. cap. 3. n. 5. Lib. VI. cap. 6. n. 8.
[2]) Hist. Herodian. Lib. VII. cap. 10. n. 8.

исполнено, употреблено слово δογματισάτω, равно как во 2-ой книгѣ Маккавейской (10, 8; 15, 36) для означенія рѣшенія іудеевъ узаконить навсегда праздникъ въ память избавленія ихъ отъ тогдашнихъ бѣдствій употребленъ тотъ же глаголъ: ἐδογμάτισαν. Въ подобномъ же смыслѣ, то есть въ смыслѣ такого рода положеній или опредѣленій, которыя въ силу извѣстнаго авторитета должны имѣть безусловно обязательное значеніе для извѣстнаго круга людей, слово δόγμα нѣсколько разъ употреблено и въ Новомъ Завѣтѣ. У ев. Луки словомъ δόγμα называется указъ Кесаревъ о переписи, обязательная сила котораго должна была распространиться на все народонаселеніе римской имперіи, а въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ словомъ δόγματα обозначаются законы, истекающіе отъ царской власти, которымъ обязаны подчиняться всѣ подданные въ государствѣ. Въ посланіи же къ Колоссянамъ (2, 14) и Ефесянамъ (2, 15) догматами δόγμασι называются предписанія закона Моисеева, которыя уже не въ силу высшаго человѣческаго, а божественнаго авторитета, должны были въ свое время имѣть обязательную силу для каждаго іудея, а вмѣстѣ съ симъ служить общею нормою, регулирующею жизнь всего іудейскаго народа. Но что важнѣе всего для насъ, это то, что въ одномъ мѣстѣ Новаго Завѣта, а именно въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ гл. 16 ст. 4, въ подобномъ же смыслѣ догматами—δόγματα называются опредѣленія, имѣвшія уже непосредственное отношеніе къ жизни христіанской церкви. Ибо какого характера были и какую значимость для вѣрующихъ должны были имѣть тѣ опредѣленія, о которыхъ здѣсь рѣчь? Они были опредѣленіями, *сужденными отъ апостолъ и старецъ, иже во Іерусалимѣ* (Дѣян. 16, 4), то есть, выраженіемъ и рѣшеніемъ въ лицѣ представителей своихъ голоса всей апостольской, руководимой и управляемой Духомъ Святымъ, церкви (Дѣян 15, 20—28), а потому, ясно, имѣли

силу безусловно обязательнаго правила или закона для всѣхъ членовъ церкви Христовой. Если, поэтому, представить въ обобщенномъ видѣ то значенiе, въ какомъ здѣсь употреблено слово δόγμα, то оно будетъ обозначать собою не что иное, какъ такого рода опредѣленiе, которое исходитъ отъ облеченной божественнымъ авторитетомъ церкви, и потому должно быть безусловно обязательнымъ жизненнымъ правиломъ для всѣхъ ея членовъ. Между тѣмъ остается присовокупить къ сему, что въ этомъ именно особеннѣйшемъ значенiи и употреблялось слово догматъ въ древней церкви, во всемъ строго руководившейся примѣромъ первенствующей церкви апостольской. Особенность въ семъ случаѣ наблюдаема была только та, что слово δόγμα было прилагаемо только къ однимъ предметамъ вѣроученiя христiанскаго, а не къ опредѣленiямъ относительно нравственности или дисциплины церковной (какъ было на апостольскомъ соборѣ), для обозначенiя чего сталъ употребляться терминъ *канона* или *правила*. Такъ церковь на соборахъ всегда свои опредѣленiя относительно предметовъ вѣроученiя называла догматами. И эти вѣроопредѣленiя, подобно опредѣленiямъ перваго iерусалимскаго собора, были ничѣмъ инымъ, какъ послѣднимъ, окончательно опредѣляющимъ и рѣшающимъ словомъ суда всей церкви, поступавшей въ семъ случаѣ по сознанiю за собою, въ лицѣ своихъ представителей, богодарованнаго ей права и обязанности проповѣдывать и блюсти въ чистотѣ и неприкосновенности истины ученiя Христова. Вмѣстѣ съ этимъ они, опять подобно же опредѣленiямъ iерусалимской церкви, отъ лица церкви предлагались вѣрующимъ, не какъ какiе либо предметы безразличнаго характера, которые по произволу могли быть или приняты и не приняты, а какъ безусловно и одинаково для всѣхъ обязательныя правила, такъ что если кто отказывался принимать ихъ и слѣдовать имъ, тотъ не могъ быть членомъ церкви и

долженъ былъ быть отсѣкаемъ отъ ея тѣла. „Аще кто либо изъ всѣхъ“, говорилось на VI вселенскомъ соборѣ, „не содержитъ и не пріемлетъ догматовъ благочестія, и не тако мыслитъ и проповѣдуетъ, но покушается итти противу оныхъ, тотъ да будетъ анаѳема.... и отъ сословія христіанскаго, яко чуждый, да будетъ исключенъ и изверженъ“ [1]). Потому то, между прочимъ, догматы, понимаемые какъ истины вѣры, хранимыя и опредѣляемыя церковію, у древнихъ учителей назывались то догматами церкви (τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα) [2]), то догматами церковными (τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα) [3]).

Такимъ образомъ мы естественно приходимъ къ слѣдующимъ частнымъ представленіямъ о догматахъ христіанскихъ. Они суть: 1) истины вѣры христіанской, 2) они божественны и потому непререкаемы и непреложны, 3) они суть истины, опредѣленныя или формулированныя церковію, и 4) истины того рода, которыя имѣютъ силу законообязательнаго правила для каждаго вѣрующаго, желающаго спастись. Это и есть существенныя черты, характеризующія и опредѣляющія догматы христіанскіе. Первая черта, которую можно назвать *теологичностію*, опредѣляетъ область предметовъ, обнимаемыхъ догматами, средоточіемъ которой является самъ Богъ; вторая, которую можно назвать *богооткровенностію*, указываетъ на ихъ божественное происхожденіе и источникъ; третья же черта, которую можно назвать *церковностію*, указываетъ на богодарованную власть и судъ церкви, какъ на ор-

---

[1]) Прав. 1.

[2]) Григор. Нисс. Contr. Eunom. orat. XII. ed. Paris. 1638. Т. II. p. 815. Злат. Comment. in cap. 1. epist. ad Galat. n. 9 in Curs. compl. graec. T. LXI. col. 627. Кирил. Алекс. comment. in Ioann. lib. II. cap. 3. n. 38. in Curs. compl. graec. T. LXXIII. col. 277.

[3]) Кирилл. Алекс. Comment. in Amos. cap. 2. in Patr. curs. compl. graec. T. LXXI. col. 441. Викент. Лирин. Commonit. 1. n. 25. in Patr. curs. compl. latin. t. L. col. 673.



ганизующую и опредѣляющую ихъ силу, при примѣненіи ихъ къ жизни вѣрующихъ; а послѣдняя черта указываетъ самую безусловную значимость ихъ для этой жизни,—почему ее можно назвать *законообязательностію.* Изъ взаимнаго сочетанія этихъ характеристическихъ чертъ, само собою понятно, должно уже образоваться самое понятіе о догматахъ христіанскихъ—понятіе полное и опредѣленное. Но прежде этого, для насъ не лишне будетъ—съ большею ясностію и точностію опредѣлить эти черты, а также ихъ значеніе и взаимное отношеніе, чтобы знать, какое каждой изъ нихъ дать мѣсто въ общемъ представленіи или понятіи.

§ 4.

Существенныя, характеристическія черты догмата христіанскаго: а) теологичность.

Если мы догматы христіанскіе называемъ истинами вѣры, то этимъ, понятно, указываемъ не на что иное, какъ на особеннѣйшую область предметовъ, къ которой принадлежатъ они, а именно, на область предметовъ религіи, понимаемой въ смыслѣ внутренняго союза Бога съ человѣкомъ, и при томъ союза, возстановленнаго чрезъ Христа. Главнѣйшимъ предметомъ здѣсь является одинъ Богъ, другіе же предметы. напр. человѣкъ и міръ, если здѣсь находятъ для себя мѣсто, то настолько, насколько являетъ свое отношеніе къ нимъ Богъ. Область, слѣдовательно, отдѣляемая для догматовъ, понимаемыхъ, какъ истинъ вѣры, совершенно отлична отъ другихъ областей знанія, и даже отъ смежной съ ней области истинъ нравственности христіанской, въ которой, хотя тоже вездѣ и во всемъ имѣется въ виду Богъ, но главнымъ предметомъ мысли является человѣкъ въ его отношеніи къ Богу. Но, называя догматы христіанскіе истинами вѣры, мы этимъ не только отдѣляемъ для нихъ свою особенную и самостоятель-

ную область истинъ, но вмѣстѣ съ симъ указываемъ и на характеристическую особенность этой области, а именно, на ту ея особенность, что она стоитъ выше разума и опыта, и что, поэтому, можетъ составлять и дѣйствительно составляетъ достояніе одной вѣры. Разумъ только можетъ подняться и приблизиться къ ней своими предположеніями или умозаключеніями и судить о ея внутреннемъ содержаніи только гадательно и колебательно. Если бы, поэтому, наши свѣдѣнія, относящіяся къ области религіи, ограничивались одними указаніями разума, то они никогда не восходили бы выше предѣловъ знанія предположительнаго или гадательнаго, всегда оставляющаго мѣсто для сомнѣній и колебаній. Только откровеніе Самаго Бога о Себѣ можетъ дать имъ твердую и непоколебимую опору и возвести ихъ на степень несомнѣнной достовѣрности. Одинъ Богъ знаетъ Самого Себя (Матѳ. 11, 27), Онъ одинъ и можетъ открыть и дѣйствительно открываетъ Себя въ Словѣ, Которое, какъ непререкаемая истина, бывъ принята вѣрою, и нашимъ свѣдѣніямъ о Немъ сообщаетъ значеніе несомнѣнныхъ и непререкаемыхъ истинъ.

§ 5.

б) Боготкровенность.

Таковы и есть на самомъ дѣлѣ истины вѣры христіанской, принесенныя на землю Іисусомъ Христомъ, Сыномъ Божіимъ, и проповѣданныя міру Его апостолами. И слово пророковъ, какъ просвѣщаемыхъ Духомъ Святымъ, было откровеніемъ Божіимъ, но оно было только преддверіемъ и пріуготовленіемъ къ тому, что въ полномъ свѣтѣ открылъ въ словѣ Самъ Сынъ Божій, *сый въ лонѣ Отчи* (Іоан. 1, 18) и что возвѣстили послѣ апостолы, учившіе по дѣйствію Св. Духа не чему либо иному, а тому, чему Онъ Самъ училъ (1 Іоан. I, 1—5). Если же все ученіе Его есть ученіе отъ Бога

(Іоан. 7, 17) и, какъ ученіе божественное, безусловно истинно (Іоан. 14, 6; 1, 9; 8, 12), и непреложно (Мате. 5, 18; 2 Кор. 1, 19. 20); то таковы, конечно, по своему характеру и въ частности преподанныя Имъ истины вѣры, имѣющей спасать людей (Іоан. 3, 36; Марк. 16, 16; Гал. 1, 8). И таковы онѣ именно потому, что божественны или Христовы; не будь онѣ Христовыми, и мы не имѣли бы права усвоять имъ характера безусловной истинности и непреложности. Истина вѣры, слѣдовательно, только та можетъ быть признана несомнѣнною и непререкаемою истиною или догматомъ, которая была преподана Самимъ Іисусомъ Христомъ и проповѣдана Его апостолами; то же, что̀ своимъ происхожденіемъ не восходитъ ко Христу, не есть догматъ. Но уста, какъ Іисуса Христа, такъ и Его апостоловъ, по оставленіи ими земнаго поприща своего, давно для насъ замолкли. Гдѣ же послѣ этого искать намъ догматовъ? На это отвѣчаетъ намъ *св. Василій великій* слѣдующее: „изъ догматовъ и проповѣдей, сохраненныхъ въ церкви, иныя имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другія, дошедшія до насъ отъ апостольскаго преданія, пріяли мы въ тайнѣ, и тѣ и другія имѣютъ одинаковую силу для благочестія“ [1]). Въ священномъ Писаніи, слѣдовательно, и апостольскомъ преданіи нужно искать догматовъ вѣры; здѣсь только они возможны и чего здѣсь нѣтъ, то не можетъ быть догматомъ.

§ 6.

в) Церковность.

Но отсюда мы приходимъ къ новымъ недоумѣніямъ и затрудненіямъ. Если догматы въ божественномъ Писаніи, то гдѣ

---

[1]) De Spirit. sanct. cap. 27. in Patr. curs. compl. T. XXII. col. 188 et 189.

оно и чѣмъ можно увѣриться въ томъ, что оно подлинно и неповреждено? Но допустимъ, что мы имѣемъ подлинное и неповрежденное Писаніе, тогда естественно спросить, гдѣ именно въ немъ заключаются догматы? Если, далѣе, будетъ извѣстно, гдѣ они, то естественъ новый вопросъ: какъ же понимать ихъ? Какъ поступать въ случаѣ неизбѣжныхъ при этомъ недоумѣній? Пониманіе же въ такого рода истинахъ, каковы догматы вѣры,—дѣло необычайно важное. Чрезъ неправильное или ложное пониманіе и сама истина должна будетъ утратить свою силу и значеніе. Положиться въ семъ случаѣ на само Писаніе, т. е. его ясность и очевидность? Но это не будетъ ли тоже, что поставить дѣло разумѣнія Писанія въ полную зависимость отъ произвола разума всякаго вѣрующаго? Писаніе само въ себѣ безмолвно и ничего не подскажетъ занимающемуся имъ, не даетъ оно утвержденія, когда онъ будетъ правильно понимать его, не даетъ оно и отрицанія, когда станетъ понимать ложно. Каждый, слѣдовательно, будетъ понимать по своему, и что будетъ для одного представляться яснымъ, то для другаго можетъ показаться совершенно темнымъ, и что признаетъ одинъ несомнѣннымъ, то другой можетъ счесть весьма сомнительнымъ или неправдоподобнымъ. Мѣста, слѣдовательно, здѣсь для чего либо несомнѣннаго въ вѣрѣ, что могло бы быть общедоступною и одинаково для всѣхъ непререкаемою истиною или догматомъ, нѣтъ и быть не можетъ. Ожидать ли для поправленія дѣла непосредственнаго озаренія Св. Духа, какъ нѣкоторые думали? Но было бы горделивою мечтою каждому и каждый разъ по своему личному желанію разсчитывать на такое особеннѣйшее дѣйствіе Духа, когда мы на это не имѣемъ права, когда свои дары самъ Духъ, *раздѣляетъ властію коемуждо, якоже хощетъ* (1 Кор. 12, 11). Если въ апостольской церкви многіе вѣрующіе изобиловали особеннѣйшими дарами Св. Духа, а всѣ

вѣрующіе, по слову ап. Іоанна, пріявши помазаніе отъ святаго, знали все и не имѣли нужды, чтобы кто училъ ихъ, такъ какъ это самое помазаніе учило ихъ всему (1 Іоан. 2, 20. 27); то не нужно забывать того, что всѣ они были воспитаны въ вѣрѣ подъ руководствомъ самихъ апостоловъ и были въ постоянномъ общеніи съ учащею церковію. Нужно, поэтому, претендующимъ на непосредственное озареніе Св. Духа скорѣе всего опасаться того, чтобы за такое озареніе не принять внушеній своего собственнаго разума, слушаясь котораго опять каждый по своему будетъ объяснять и понимать истины вѣры,—при чемъ опять не будетъ мѣста для догмата. Все, сказанное здѣсь нами по отношенію къ Писанію, какъ главнѣйшему источнику нашего вѣроученія, можетъ быть вполнѣ отнесено и къ преданію, источнику дополнительному.

Такимъ образомъ мы и при обладаніи источниками божественнаго откровенія, въ которомъ заключены истины вѣры, были бы поставлены не только въ затруднительное, но и совершенно безвыходное положеніе относительно того, во что и какъ нужно вѣровать для спасенія, если бы при этомъ не имѣли такого высшаго руководящаго начала, которое могло бы всегда вывести насъ изъ этихъ затрудненій, которое могло бы всегда дать намъ несомнѣнное ручательство и въ подлинности и неповрежденности источниковъ божественнаго откровенія и въ вѣрности пониманія и опредѣленія точнаго смысла тѣхъ его мѣстъ, въ которыхъ содержатся истины нашей вѣры. Но мы имѣемъ такое высшее, стоящее внѣ всякихъ сомнѣній, руководство и именно въ созданной Самимъ Іисусомъ Христомъ Его церкви, имѣющей по Его волѣ постоянно и непрерывно существовать на землѣ (Матѳ. 16, 19; 28, 20), и вмѣстѣ съ тѣмъ всегда быть *столпомъ и утвержденіемъ истины* (1 Тим. 3, 15). Церковь не есть только общество вѣрующихъ, продолжающее непрерывно свое существованіе въ непреры-

вно смѣняющемся ряду пастырей и учителей, равно какъ пасомыхъ и поучаемыхъ, а общество, живущее непрерывно одними и тѣми же неизмѣнными духовно-благодатножизненными началами, которыя положены были въ основу его при самомъ его началѣ. Она непрерывно владѣетъ тѣмъ же достояніемъ истины Христовой, какое даровано было ей чрезъ апостоловъ въ самомъ началѣ, въ ней никогда не прерываетъ своего присутствія и дѣйствія тотъ же Духъ истины, который наставлялъ апостоловъ на всякую истину (Іоан. 16, 13), и который, по обѣтованію Спасителя, имѣлъ быть съ ними, конечно, въ лицѣ ихъ преемниковъ, во вѣкъ (Іоан. 14, 16), въ ней непрерывно живетъ по своему существу тоже религіозное сознаніе, которое лежало въ основѣ жизни христіанъ первенствующей церкви, равно какъ не прерывается и тотъ духъ вѣры, которымъ проникались они и руководились въ разумѣніи истинъ вѣры. „Апостолы“, по *Иринею*, „какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ церковь все, что относится къ истинѣ), и ввѣрили ее епископамъ [2]). Если бы апостолы знали и сокровенныя таинства, которыя они сообщали совершеннымъ отдѣльно и тайно отъ прочихъ, то передали бы ихъ въ особенности тѣмъ, кому поручали самыя церкви, такъ какъ они хотѣли, чтобы во всемъ были совершенными и безукоризненными тѣ, кого оставляли своими преемниками и кому передали свое мѣсто учительства“ [3]). Обладая такимъ образомъ вмѣстѣ съ правомъ учительства всѣми силами и средствами, нужными къ соблюденію и опредѣленію ввѣренной ей апостолами истины, церковь, понятно, и одна только церковь, всегда имѣетъ полную возможность какъ владѣть подлинными и неповрежденными источниками божественнаго откровенія,

[1]) Contr. haeres. Lib III. c. 4 n. 1.
[2]) Ibid. Lib. V. c. 20 n. 1.
[3]) Ibid. Lib. III. c. 3. n. 1.

такъ и на основаніи ихъ съ желаемою точностію и вѣрностію опредѣлять подлинный смыслъ заключающихся въ нихъ истинъ вѣры въ виду всякаго рода запросовъ и потребностей времени. И ея рѣшенія или опредѣленія въ семъ случаѣ по своей силѣ и достоинству, конечно, будутъ равняться тѣмъ опредѣленіямъ (δόγματα), какія отъ лица апостоловъ и пресвитеровъ были постановлены въ іерусалимской церкви относительно обрядоваго закона. При этомъ нужно замѣтить, что, постановляя свои рѣшенія или опредѣленія въ вѣроученіи, церковь этимъ отнюдь не вноситъ чего либо новаго въ область вѣры, нисколько не увеличиваетъ чрезъ это кругъ ея содержанія, а, заимствуя все готовымъ изъ божественнаго откровенія, она дѣлаетъ изъ него только особенное свое примѣненіе, сообщаетъ ему свою особенную форму, сообразно потребностямъ обстоятельствъ и времени[1]). Выраженный церковію въ опредѣленіи догматъ вѣры не есть что либо иное или новое по отношенію къ содержащемуся въ откровеніи вѣроученію, а составляетъ по внутреннему существу своему единое, внутренно неразрывное съ этимъ ученіемъ, есть, слѣдовательно, тотъ же догматъ самаго же откровенія, прямо и ясно или же только завито и прикровенно, но въ немъ самомъ содержащійся. Церковь чрезъ свои вѣроопредѣленія не сообщаетъ также ничего существенно новаго и внутреннему достоинству догмата, какъ истины откровенной: такъ какъ догматъ, какъ истина откровенная, самъ въ себѣ божественъ, и это свойство есть внутреннее и

---

[1]) Такъ, можно замѣтить мимоходомъ, поступила и апостольская церковь на іерусалимскомъ соборѣ. Ея рѣшеніе относительно обрядоваго закона, не было по существу своему чѣмъ либо новымъ или прибавочнымъ по отношенію къ ученію Христову, а было только выводомъ изъ него и примѣненіемъ его къ особеннѣйшимъ обстоятельствамъ жизни тогдашняго христіанскаго общества. И въ основу рѣшенія были положены не личныя какія либо соображенія, а указанія ап. Петра на дѣйствія самаго сердцевѣдца Бога въ отношеніи къ язычникамъ и ссылки ап. Іакова на пророчества Ветхаго Завѣта о язычникахъ (Дѣян. 15, 8. 15—17).

неотъемлемое его свойство. Но въ тоже время церковь выполняетъ здѣсь весьма важное и великое служеніе по отношенію къ откровенному догмату. Не говоримъ уже о томъ, что она болѣе яснымъ и нужнымъ свѣтомъ освѣщаетъ по возможности со всѣхъ сторонъ внутреннее богатство его содержанія, что сообщаетъ ему болѣе точную и соотвѣтственную съ настоящими требованіями форму,—она же даетъ собою ручательство и самому его божественному достоинству, заявляя открыто предъ всѣми полную вѣру свою въ него, какъ богооткровенную, а потому совершенно неоспоримую и непререкаемую истину. Само собою понятно, какую важность имѣетъ этотъ церковный актъ, посредствомъ котораго церковь, извлекая изъ откровенія извѣстную истину вѣры, поставляетъ ее предъ глазами всѣхъ, какъ бы ставя на свѣщникѣ, или, чтó тоже, возводитъ ее на степень несомнѣнной, непререкаемой истины, или догмата,—чтó можетъ быть названо догматизированіемъ (δογματίζειν) извѣстной истины или признаніемъ церковію за ней догматическаго значенія. При условіи этого церковнаго акта, и только при его условіи, извѣстная истина вѣры, хотя она и заключается въ откровеніи и сама въ себѣ божественна, можетъ взойти на степень неоспоримой для всѣхъ истины, или догмата. Безъ этого же она не имѣла бы возможности получить догматическое значеніе, или, чтó тоже, сдѣлаться догматомъ вѣры. Не будь, слѣдовательно, церкви съ богодарованными ей правами и средствами, нужными для того, чтобы сообщать истинамъ вѣры, такъ сказать, догматическую санкцію, не было бы и догматовъ вѣры. И гдѣ, слѣдовательно, нѣтъ такой церкви, какъ напр. въ протестантскихъ обществахъ, тамъ нѣтъ и не можетъ быть догматовъ вѣры въ строгомъ смыслѣ сего слова.

§ 7.

г) *Законообязательность.*

Понятно послѣ сего, что догматы, какъ истины вѣры. опредѣляемыя и преподаваемыя церковію, не имѣютъ и не могутъ имѣть другаго значенія, какъ законоположеній или правилъ, безусловно обязательныхъ для всѣхъ вѣрующихъ. Ихъ по своему значенію можно сравнить съ такого рода государственными указами или распоряженіями, которыя заключаютъ въ себѣ существеннѣйшія условія, необходимыя для огражденія и правильнаго хода жизни государственной, и отъ имени верховной власти уясняются и обнародываются высшими государственными властями во всемъ государствѣ. Эти государственныя распоряженія не могутъ не имѣть силы безусловно обязательнаго закона для каждаго изъ членовъ государства и быть кѣмъ либо изъ нихъ по праву не приняты,—кто будетъ противъ нихъ, тотъ явится врагомъ всего государства. И догматы вѣры опредѣляются и преподаются не самою по себѣ церковію, а отъ имени Св. Духа, во имя Христово, какъ истины божественныя, и опять опредѣляются и издаются они церковію не въ силу самопроизводной власти человѣческой, а дарованной ей Самимъ Богомъ, и въ тоже время они наконецъ заключаютъ въ себѣ условія существенно необходимыя для огражденія и истиннаго преспѣянія религіозно-нравственной жизни, какъ во всей церкви вообще, такъ въ частности въ каждомъ ея членѣ. Ибо что такое истины вѣры по отношенію къ духовно-религіозной жизни, какъ не внутреннѣйшія и сокровеннѣйшія разумныя основы, на которыхъ она созидается, получая въ тоже время отъ нихъ свой надлежащій характеръ и направленіе? Въ этомъ не трудно убѣдиться, если поглубже вникнуть въ существо духовнаго процесса этой сокровеннѣйшей жизни. И если нѣкоторые въ этомъ процессѣ не прида-

ютъ большаго значенія знанію истины вѣры, предполагая, что и безъ нихъ можно быть религіозно-нравственнымъ человѣкомъ, то это происходитъ отъ того, что они не всматриваются въ его глубину или первыя его основы. Вся жизнь духовно-религіозная истекаетъ изъ одного источника, изъ религіознаго чувства, какъ чувства связи Бога съ человѣкомъ и извѣстныхъ между ними отношеній,—это неоспоримо и само собою понятно. Но спрашивается, что управляетъ и направляетъ этимъ чувствомъ, что даетъ ему такой или иной видъ или характеръ, такое или иное развитіе и направленіе? Что, какъ не такое или иное представленіе о самомъ Богѣ и Его отношеніи къ человѣку? Это, по нашему мнѣнію, такъ очевидно и несомнѣнно, какъ и то, что характеръ и направленіе нашихъ чувствъ и жизненыхъ отношеній къ близкимъ намъ лицамъ опредѣляется ни чѣмъ инымъ, какъ тѣми или иными нашими представленіями о нихъ самихъ и объ ихъ отношеніи къ намъ. Потому то какъ религіозное чувство, такъ и истекающая изъ него вся религіозная жизнь, иначе слагалась и слагается у іудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, иначе у послѣдователя Христова. И между самыми христіанами большая или меньшая правильность, опредѣленность и прочность въ развитіи религіознаго чувства и религіозной жизни зависитъ не отъ чего либо инаго, какъ отъ того, что у однихъ бываютъ болѣе, а у другихъ менѣе правильныя, опредѣленныя и твердыя представленія о Богѣ и Его къ намъ отношеніи [1]). Послѣ сего должно быть понятно, какое важное

---

[1]) Можно замѣтить, какъ поэтому произвольно и несостоятельно то мнѣніе Шлейермахера, что будто религіозное чувство (заключающееся въ чувствѣ зависимости отъ существа безконечнаго), и возникающая изъ него религіозная жизнь могутъ и должны существовать и развиваться совершенно независимо отъ всякихъ опредѣленныхъ представленій о Богѣ, и что будто бы стараніе о пріобрѣтеніи послѣднихъ стоитъ даже въ противорѣчіи съ религіознымъ чувствомъ, и должно вредить его правильному развитію и преспѣянію. Таковое существованіе и разви-

значеніе въ религіозно-нравственной жизни могутъ и должны имѣть непререкаемо истинныя и совершеннѣйшія представленія о Богѣ и Его отношеніи къ людямъ. А ихъ то и даетъ церковь въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ и конечно не съ иною цѣлію, какъ съ тою, чтобы онѣ управляли религіознымъ сознаніемъ всѣхъ вѣрующихъ, настроя его по себѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы управляли и всею религіозно-нравственною ихъ жизнію, сообщая ей соотвѣтственное своему духу развитіе и направленіе. Если же такъ, то ясно, что опредѣляемые и преподаваемые церковію догматы вѣры не могутъ имѣть другаго значенія для всѣхъ вѣрующихъ, какъ силы безусловно общеобязательныхъ правилъ или законовъ. Кто живой членъ церковнаго организма, тотъ не можетъ не считать для себя безусловно обязательнымъ то, что̀ составляетъ въ немъ внутреннюю жизненную норму, долженствующую одинаково опредѣлять и къ одному направлять всю духовную жизнь каждаго его члена. Кто, слѣдовательно, идетъ противъ догматовъ церкви, тотъ мало того, что идетъ противъ богоучрежденной власти церковной, становится вмѣстѣ съ этимъ противникомъ всей церкви, посягающимъ на ея жизнь и цѣлость, а въ тоже время налагающимъ руки и на свою собственную духовную жизнь. Этимъ объясняется, почему церковь противящихся догматамъ совершенно отсѣкаетъ отъ своего тѣла, тогда какъ долгое время терпитъ въ своихъ нѣдрахъ тѣхъ, кои являются

тіе религіознаго чувства въ совершенномъ разрывѣ со всякаго рода болѣе или менѣе опредѣленными представленіями о Богѣ можно только чертить въ воображеніи, но на дѣлѣ его никогда не бывало и не бываетъ Въ самомъ грубомъ и неразвитомъ человѣкѣ религіозное чувство никогда не находится на ступени совершенной безсознательности. Проникаясь же осмысливающимъ его сознаніемъ, оно не только не противится, но скорѣе само помогаетъ образованію болѣе или менѣе ясныхъ и опредѣленныхъ представленій о томъ предметѣ, къ которому оно инстинктивно влечется. А эти представленія въ свою очередь становятся для него правящимъ началомъ, которое, смотря по своему характеру, сообщаетъ его теченію и развитію то или другое направленіе.

преступниками или правилъ нравственныхъ, или каноновъ церковныхъ. Въ послѣдняго рода нравственныхъ уклоненіяхъ, допускаемыхъ вѣрующими, принимается церковію во вниманіе слабость и немощь ихъ человѣческой природы, при чемъ не исключается ни возможность со стороны ихъ самоисправленія, ни надежда на возстановленіе въ нихъ той духовной жизни, которою живетъ вся церковь. Въ отступленіи же отъ догматовъ вѣры церковь видитъ уже не слабость и немощность людей, а ихъ открытое, сознательное и намѣренное противоборство ея внутреннимъ жизненнымъ началамъ, при чемъ не оставляется никакого мѣста для надежды на ихъ съ нею единогласіе и внутреннее общеніе съ ея жизнію.

При этомъ становится весьма понятнымъ и легко объяснимымъ тотъ строгій догматизмъ въ истинахъ вѣры, котораго всегда держалась и держится церковь, хотя нѣкоторымъ представляется, что онъ будто бы препятствуетъ надлежащему развитію и возрастанію духовной религіозной жизни въ церкви и вмѣсто этого даже подавляетъ и убиваетъ ее, не щадя при этомъ и свободы совѣсти. Видя въ догматахъ вѣры охранительныя силы и начала своей внутренней жизни, могла ли и можетъ ли церковь не быть самою строгою ихъ блюстительницею? Безразличіе ея въ семъ случаѣ не было ли бы противно ея природѣ и назначенію, нѣкоторымъ посягательствомъ на собственную жизнь, которую призвана она соблюсти до скончанія вѣка, *дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры и познанія Сына Божія въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Ефес. 4, 13)? Между тѣмъ разсуждать такъ, что будто догматизмъ задерживаетъ, подавляетъ и даже убиваетъ развитіе духовно-религіозной жизни,— значитъ не вдумываться въ ея внутреннее существо и понимать превратно законы и условія ея развитія. Здѣсь догматизмъ не только не лишній, а безусловно необходимъ, какъ

условіе или законъ, безъ котораго самое развитіе какъ религіозной, такъ и всякой другой жизни немыслимо. Ибо что такое развитіе жизни, какого рода ни была бы она? Это выявленіе наружу въ разнообразныхъ формахъ того, что лежитъ въ глубинѣ и основѣ ея. Но возможно ли богатство и разнообразіе этихъ жизненныхъ формъ, если то, изъ чего возникаютъ онѣ, на чемъ опираются, будетъ лежать подъ ними непрочно и зыбко? Для того, чтобы растеніе свободно и роскошно могло развиться, необходимо, чтобы корень его имѣлъ подъ собою твердую почву и глубоко утвердился въ ней. Не будь этого, и самое богатое жизненными формами растеніе или слабо разовьется, или совершенно завянетъ. Огражденіе, слѣдовательно, твердости и неприкосновенности жизненныхъ началъ, или, что̀ тоже, догматизмъ своего рода составляетъ необходимое условіе и законъ развитія всякой жизни, не исключая и духовной. Безъ догматизма немыслимо умственное развитіе, такъ какъ оно начинается въ дѣтствѣ готовыми словами и понятіями, составляющими собою для дѣтскаго ума первые догматы, а послѣ совершенствуется опять ничѣмъ инымъ, какъ пріобрѣтеніемъ твердыхъ и несомнѣнныхъ свѣдѣній. Состояніе сомнѣнія никакой существенной пищи не даетъ разуму и въ ходѣ его развитія не только не подвигаетъ впередъ, а скорѣе задерживаетъ его своимъ мучительнымъ колебаніемъ, а потому разумъ, на время подчинившійся вліянію скептицизма, всегда всѣми силами старается поскорѣе освободиться отъ него и опять стать на твердую почву догматизма, чтобы сознавать себя не однимъ только постояннымъ искателемъ, а и обладателемъ истины, составляющей его жизненную стихію. Безъ догматизма не мыслимо и нравственное развитіе. Жизнь нравственная тогда только правильно развивается и преспѣваетъ, когда въ глубинѣ ея лежатъ нравственныя правила, и лежатъ твердо и незыблимо.

Человѣкъ безъ правилъ, какъ говорятъ о нѣкоторыхъ, никѣмъ не признается надежнымъ, зрѣлымъ въ нравственномъ отношеніи. Такъ и въ жизни религіозной. Колебанія и сомнѣнія здѣсь ничего другаго не могутъ произвести, кромѣ боли и мукъ религіозному чувству; одна только вѣра и вѣра твердая и непоколебимая можетъ дать ему надлежащую пищу, можетъ воспитать его, развить и дать ему возможность проявить себя въ соотвѣтственныхъ ему разнообразныхъ жизненныхъ формахъ. Понятенъ, поэтому, еще разъ повторимъ, тотъ строгій догматизмъ, котораго держится церковь по отношенію къ догматамъ вѣры. Они должны служить нормами для религіознаго сознанія всѣхъ вѣрующихъ, и чрезъ него дѣйствовать на всю религіозную жизнь, сообщая ей надлежащее направленіе, а потому сами должны быть тверды, непоколебимы и ограждены отъ всякихъ измѣненій и колебаній. Всякое гражданское общество развиваетъ, совершенствуетъ и упрочиваетъ свою жизнь, только благодаря своего рода догматизму, а именно, благодаря неприкосновенности и ненарушимости коренныхъ и существенныхъ началъ своей жизни. Если эти начала по времени оказываются непригодными и замѣняются другими лучшими, то эти послѣднія опять ограждаются правами неприкосновенности и ненарушимости. Подобнымъ образомъ поступаетъ и церковь, только она никогда не измѣняетъ и не имѣетъ права и нужды измѣнять своихъ внутреннѣйшихъ и существеннѣйшихъ началъ духовной жизни: такъ какъ они божественны и настолько живучи и плодотворны, что они одинаково годны для всякаго времени и ихъ жизненности будетъ достаточно на всю жизнь церкви до скончанія вѣковъ. Что же касается дѣлаемаго церкви, по поводу ея догматизма, упрека въ томъ, что этимъ будто бы дѣлается посягательство на свободу совѣсти, то онъ похожъ на то, какъ если бы кто либо сталъ упрекать законъ гражданскій или нравственный

въ томъ, что онъ стѣсняетъ свободу его личной воли. Законъ, очевидно, не стѣсняетъ истинной свободы воли, которая и сама всегда руководится только началами законности, а скорѣе онъ помогаетъ и служитъ ей, такъ какъ онъ въ готовомъ видѣ даетъ то, къ чему она сама только стремится. А кто видитъ въ законѣ посягательство на свою свободу, тотъ, ясно, ищетъ уже не законной свободы, а своеволія и личнаго произвола. Точно такое же отношеніе и догмата церковнаго къ свободѣ въ дѣлѣ вѣры, или, что̀ тоже, къ свободѣ совѣсти. Догматъ церковный, имѣя позади себя всѣ высшія основанія достовѣрности, предлагаетъ вѣрующимъ заключенную въ немъ божественную истину, то есть, то самое, къ чему именно свободно и стремится искреннее религіозное сознаніе и предлагаетъ ее притомъ въ такомъ возможно точномъ и опредѣленномъ видѣ, какого не можетъ не пожелать всякое развитое и благонастроенное религіозное сознаніе. Догматъ, слѣдовательно, не только не насилуетъ свободы искренняго религіознаго сознанія, а скорѣе помогаетъ и служитъ ей, поддерживаетъ и упрочиваетъ ее. Если же онъ кому представляется насилующимъ свободу совѣсти, то развѣ только тѣмъ, которые ищутъ истины и думаютъ найти ее не въ церкви, единственной хранительницѣ и блюстительницѣ божественной истины, а внѣ ея—въ собственныхъ мудрованіяхъ и измышленіяхъ. Таковыхъ то церковь и отсѣкаетъ отъ своего тѣла, но и этимъ она ничуть не насилуетъ ихъ свободы, не прибѣгая къ силѣ для подавленія ихъ личныхъ религіозныхъ чувствъ и мнѣній, а только указывая имъ свое надлежащее мѣсто, то есть, внѣ церкви.

Послѣ всего сказаннаго о существенныхъ чертахъ, характеризующихъ догматъ христіанскій, мы уже легко можемъ опредѣлить ихъ значеніе и взаимное отношеніе между собою и на основаніи этого составить самое понятіе о догматѣ

Догматъ есть истина вѣры. Но истина вѣры не потому есть догматъ, что она относится къ области вѣры. Ее дѣлаетъ догматомъ то, что она по своему происхожденію и характеру божественна. Догматъ, поэтому, не есть прямо только истина вѣры, а истина вѣры богооткровенная. Но это еще не все, нужное для того, чтобы истинѣ вѣры быть догматомъ. Нужно еще, чтобы церковь признала и объявила ее божественною истиною, тогда только она можетъ взойти на степень догмата въ строгомъ смыслѣ сего слова и явиться въ силѣ непререкаемаго и безусловно обязательнаго для всѣхъ вѣрующихъ правила вѣры. Догматъ, слѣдовательно, не есть только богооткровенная истина, и не есть также только истина опредѣляемая и предлагаемая церковію, но есть вмѣстѣ то и другое, въ своемъ внутреннемъ соединеніи представляющее нераздѣльное единство [1]).

---

[1]) Отсюда между прочимъ ясно, что вовсе неумѣстно и неосновательно дѣленіе догматовъ на *библейскіе и церковные*. Нѣтъ догматовъ въ строгомъ смыслѣ ни чисто библейскихъ, ни чисто церковныхъ, а скорѣе можно назвать ихъ библейско церковными въ томъ отношеніи, что, получая свое содержаніе изъ Библіи или божественнаго откровенія, совмѣстно съ этимъ они получаютъ свою опредѣленную форму и догматическое значеніе отъ церкви и въ церкви. Столь же неумѣстно и невѣрно дѣленіе догматовъ (у протестантовъ) на *существенные* и *несущественные*, какъ будто можетъ быть несущественное въ области истинъ вѣры и истинъ, возводимыхъ церковію на степень догмата, хотя бы онѣ въ общей системѣ вѣроученія занимали второстепенное или третье-степенное мѣсто Кто живо и искренно сочувствуетъ интересамъ вѣры и церкви, тотъ сочтетъ для себя священнымъ долгомъ знать вполнѣ все, относящееся къ области вѣроученія, насколько будетъ имѣть къ тому возможность или способност , тѣмъ менѣе онъ можетъ придти къ мысли не принимать или отвергат какія либо изъ истинъ вѣры подъ предлогомъ ихъ непервостепенной значимости. Но всегда бываютъ въ церкви такого разряда вѣрующіе, которые, при всей ихъ искренней готовности знать все, относящееся къ вѣрѣ, не имѣютъ къ тому ни нужныхъ способовъ, ни способности. Судить таковыхъ за ихъ невольное малознаніе истинъ вѣры наравнѣ съ упорно отвергающими или не желающими знать ихъ, ясно было бы несправедливо; а потому церковь въ своихъ ожиданіяхъ по отношеніи къ нимъ имѣетъ полное основаніе довольствоваться и неполнымъ знаніемъ истинъ вѣры, хотя бы оно ограничивалось знаніемъ только первостепенныхъ или основныхъ и общихъ истинъ. Отсюда существующія въ нѣкоторыхъ

Такимъ образомъ мы приходимъ къ слѣдующему понятію о догматахъ христіанскихъ: они суть теологическія, богооткровенныя истины, опредѣляемыя и преподаваемыя церковію, какъ непререкаемыя и обязательныя для всѣхъ вѣрующихъ правила вѣры. О нихъ то наука и есть догматическое богословіе.

§ 8.

II. Задача науки догматическаго богословія.

Какая же задача науки догматическаго богословія? И возможна ли, умѣстна ли самая наука о догматахъ? Догматы въ своемъ существѣ суть вѣчныя и незмѣнныя истины божественныя. Что же, спрашивается, разумъ можетъ лучшаго прибавить къ нимъ, или какое можетъ произвести въ нихъ измѣненіе къ лучшему? И можетъ ли совершенствоваться то, что само въ себѣ есть безусловное и непреложное совершенство? Если, далѣе, догматы даны Самимъ Богомъ на храненіе людямъ, какъ неприкосновенная святыня, если церковь строго блюдетъ ихъ неприкосновенность, если къ тому же обязанъ всякій вѣрующій, то не должны ли они, поэтому, составлять собою только недвижимый кладъ, о которомъ только можетъ и долженъ знать разумъ, но не можетъ и не долженъ прикасаться къ нему своею мыслительною работою? Гдѣ же тутъ будетъ мѣсто для научной дѣятельности разума? Недоумѣнія естественныя, и, — понятно, требующія разрѣшенія

догматикахъ дѣленія догматовъ на *общіе* и *основные*, иначе называемые членами вѣры, и *частные*, выводимые изъ первыхъ или на нихъ основывающіеся, а также на догматы *раскрытые* (explicita) и *нераскрытые* (implicita), дѣленія, можно замѣтить, не неумѣстныя и не вредящія существу дѣла. Тоже можно сказать и относительно дѣленія догматовъ на *непостижимые* и *постижимые*, или что тоже на догматы *чистые* (pura),—основывающіеся на одномъ только божественномъ откровеніи, и *смѣшанные* (mixta), т. е. извѣстные не только изъ откровенія, но вмѣстѣ и изъ разума.

прежде, чѣмъ что либо имѣетъ быть сказано о самой задачѣ нашей науки.

§ 9.

Умѣстность науки.

Но ихъ разрѣшить не трудно. Требуется для этого только обратить серьезное вниманіе на то внутреннѣйшее и глубочайшее отношеніе, въ какомъ стоятъ между собою догматы и человѣческое сознаніе, догматы, которые даются божественнымъ откровеніемъ, и человѣческое сознаніе, для котораго они даются. Для чего существуютъ и даются догматы? Спаситель, наставивъ въ своихъ догматахъ учениковъ своихъ и давши имъ заповѣдь научить и всѣхъ людей тому, чему Онъ ихъ научилъ (Матѳ. 28, 19. 20), къ сему присовокупляетъ слѣдующее: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Назначеніе догматовъ, слѣдовательно, не иное, какъ то, чтобы быть предметомъ и условіемъ вѣры и притомъ вѣры спасающей, а слѣдовательно и живой, такъ какъ такая только вѣра спасаетъ. Но такого рода вѣра не есть какое либо косвенное или безразличное отношеніе сознанія къ догматамъ и только наружное принятіе ихъ въ видѣ простаго и холоднаго на нихъ согласія. Она напротивъ есть внутреннее и живое соотношеніе къ нимъ и проникновеніе ими нашего сознанія, вслѣдствіе чего они переходятъ во внутреннюю его природу, становясь ея неотъемлемымъ достояніемъ. Конечно въ этомъ внутреннемъ и сокровеннѣйшемъ психическомъ процессѣ, претворяющемъ догматъ вѣры въ природу нашего духа, главное принадлежитъ религіозному чувству, но не нужно при этомъ забывать, что всякое движеніе, а тѣмъ болѣе правильное и плодотворное движеніе религіознаго чувства немыслимо безъ большаго или меньшаго участія управляющей и заправляющей

всей духовной жизнью мыслительной силы или разумнаго сознанія. Такимъ образомъ догматъ и сознаніе человѣческое не только не заключаетъ въ себѣ чего либо чуждаго и враждебнаго въ отношеніи одинъ къ другому, а напротивъ представляютъ собою нѣчто взаимно близкое и родственное, существующее одно для другаго,—и внутреннее отношеніе сознанія къ догмату не только не противно его природѣ и назначенію, но скорѣе оно предполагается ими и даже требуется. Только подъ этимъ, а не инымъ условіемъ, догматъ достигаетъ своего назначенія и становится тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть для сознанія человѣка,—становится для него истиннымъ свѣтомъ, просвѣщающимъ темныя его глубины, и новымъ жизненнымъ началомъ, вносящимъ въ его природу новую истинную жизнь для передачи ея всему духовному существу человѣческому. Безъ этого же догматъ, хотя бы онъ съ наружнымъ согласіемъ и принятъ былъ сознаніемъ, останется для него тѣмъ, чѣмъ бываетъ свѣтъ по отношенію къ тѣлу, не пропускающему внутрь себя его лучей, или чѣмъ бываетъ доброе сѣмя по отношенію къ каменистой землѣ, не дающей ему возможности пустить здѣсь своихъ корней и ростковъ.

Правда, догматы, проходя чрезъ внутренній и живой процессъ ограниченнаго сознанія человѣческаго, которое, какъ извѣстно, зависитъ отъ измѣнчивыхъ условій пространства и времени, и сами натурально должны подчиняться извѣстнаго рода видоизмѣненіямъ, должны, напр., принимать разнаго рода конечныя формы и притомъ не всегда и одинаковыя, въ одно время, при менѣе благопріятныхъ условіяхъ сознанія, менѣе опредѣленныя и совершенныя формы, а въ другое время, бо- болѣе благопріятствующее въ семъ отношеніи, формы болѣе опредѣленныя и совершенныя. Но видоизмѣненія такого рода вовсе не нарушаютъ ихъ природы и достоинства, если только, конечно, они ограничиваются однимъ внѣшнимъ выраженіемъ

или проявленіемъ ихъ и если оставляютъ неприкосновеннымъ ихъ внутреннее существо, котораго неотъемлемое свойство есть неизмѣнность и непреложность. Истина божественная ничего не теряетъ отъ того, больше ли или меньше будетъ захватываться сознаніемъ людей, болѣе ли или менѣе выработанными и совершенными формами будетъ облекаться она, оставаясь по существу всегда тою же неизмѣнною истиною, напротивъ чрезъ это самое еще болѣе пріобрѣтаетъ въ своихъ плодотворныхъ дѣйствіяхъ, имѣя чрезъ это возможность безъ ущерба себѣ являться одинаково общедоступною для всѣхъ людей и во всѣ времена ихъ существованія, на какой бы ступени умственнаго развитія они ни находились. И само откровеніе, сообщавшее людямъ божественную истину, не принижало внутреннихъ психическихъ способовъ ея усвоенія и тѣхъ условныхъ и временныхъ формъ или образовъ представленія, которые помогаютъ сознанію, смотря по степени его развитія, принимать и усвоять извѣстныя истины, но напротивъ приспособлялось къ нимъ и пользовалось ими, при передачѣ людямъ божественной истины, конечно, безъ всякаго ущерба ея существу, и пользовалось не съ иною цѣлью, какъ для того, чтобы глубже внѣдрить ее въ сознаніе людей и сдѣлать ее для нихъ болѣе плодотворною. Апостолъ Павелъ говоритъ: *многочастнѣ* (πολυμερῶς) *и многообразнѣ* (πολυτρόπως) *древле Богъ, глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ днiй сихъ глагола въ Сынѣ* (Евр. 1, 1). Не сразу, то есть, не сполна, Богъ чрезъ пророковъ открывалъ людямъ свою истину, а по частямъ, какъ бы дробя ее на много мелкихъ частичекъ, и не прямо или непосредственно открывалъ ее, а образно, представляя ее въ образахъ, и притомъ многихъ образахъ, но въ тоже время открывалъ не иную, а туже самую въ себѣ неизмѣнную истину, которую во всей полнотѣ принесъ на землю Сынъ Божій. Для чего же это дѣлалось? „До-

мостритель нашего спасенія", можемъ отвѣтить на это словами *св. Василія великаго*, „вводитъ насъ, подобно глазу человѣка, выросшаго во тьмѣ, въ великій свѣтъ истины послѣ постепеннаго къ нему пріученія, потому что щадитъ нашу немощь. Въ глубинѣ богатства своей премудрости и въ неизслѣдованныхъ судахъ разумѣнія предначерталъ онъ для насъ это легкое и къ намъ примѣнимое руководство, пріучая сперва видѣть тѣни предметовъ и въ водѣ смотрѣть на солнце, чтобы, приступивъ вдругъ къ зрѣнію чистаго свѣта, мы не омрачились. На этомъ-то основаніи и придуманъ законъ, *имый сѣнь грядущихъ* (Евр. 10, 1) и предображенія у пророковъ—эти гаданія истины, для обученія очей сердечныхъ, чтобы удобнымъ для насъ сдѣлался переходъ отъ нихъ къ премудрости въ тайнѣ сокровенной" [1]). „Въ продолженіе вѣковъ", продолжимъ словами *св. Григорія Богослова*, „были два знаменательныя преобразованія жизни человѣческой, называемыя двумя завѣтами. Одно вело отъ идоловъ къ закону, а другое — отъ закона къ евангелію...... Но съ обоими завѣтами произошло одно и тоже. Что же именно? Они вводились не вдругъ, не по первому пріему за дѣло. Для чего же? Чтобы намъ узнать, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ. Ибо что̀ непроизвольно, то и непрочно.... Добровольное же и прочнѣе и надежнѣе. И первое есть дѣло употребляющаго насиліе, а послѣднее—собственное наше. Первое свойственно насильственной власти, а послѣднее—Божію правосудію" [2]). И Самъ Іисусъ Христосъ, обладая всею полнотою истины, какъ Богъ, преуспѣвалъ въ премудрости (Лук. 2, 52), какъ человѣкъ съ сознаніемъ человѣческимъ, подчиненнымъ опредѣленнымъ законамъ развитія, и другимъ Онъ сообщалъ истину не безотно-

[1]) De Spirit. Sanct. c. 14 sub fin.

[2]) Orat. XXXI. Theolog. V. n. 25. in Patr. Curs. compl. graec T. XXXVI. Opp. T. II. col. 160 et 161.

сительно къ ихъ умственному и нравственному развитію, а всегда примѣняясь къ степенямъ ихъ душевныхъ возрастовъ и къ образамъ ихъ представленія и пониманія, что̀, конечно, дѣлалось не для чего иного, какъ для того, чтобы прямѣе и живѣе затронуть ихъ сознаніе и въ немъ глубже насадить преподаваемую истину. Апостолы въ свою очередь, получивши въ наслѣдіе отъ Христа Его истину съ заповѣдію проповѣдать ее всѣмъ народамъ, тоже не теряли изъ виду при своей проповѣди мѣры и нужды пониманія другихъ, желая, для блага вѣры, по слову ап. Павла *быть всѣмъ вся* (1 Кор. 9, 22). Оттого-то они, хотя всѣ проповѣдывали одну и туже истину Христову, но не передавали всѣ ее совершенно одинаково буква въ букву, какъ бы повторяя только съ буквальною точностію, что самими было услышано отъ Христа, а одни изъ нихъ говорили объ одномъ и томъ же больше, а другіе меньше, одни съ однихъ сторонъ представляли и больше разъясняли одну и туже истину, другіе тоже самое дѣлали по отношенію къ другимъ ея сторонамъ,—и даже одинъ и тотъ же апостолъ Павелъ не съ одинаковою полнотою и одинаковою всесторонностію, а также слововыразительностію передаетъ свои мысли объ однихъ и тѣхъ же предметахъ вѣроученія въ своихъ посланіяхъ, написанныхъ къ различнымъ обществамъ христіанскимъ и лицамъ. Все это, понятно, было дѣлаемо апостолами не безъ основанія, а по сознанію за собою права и обязанности не повторять только въ своей проповѣди цѣликомъ и съ буквальною точностію тѣ истины вѣры, которымъ они были научены Самимъ Господомъ, а передавать ихъ вѣрующимъ примѣнительно къ ихъ душевнымъ нуждамъ, по мѣрѣ надобности, разъясняя ихъ, опредѣляя и облекая въ болѣе точныя и совершенныя формы, приспособительно къ ихъ степени пониманія; такъ какъ чрезъ это только одно онѣ и могли вполнѣ привиться къ ихъ сознанію

и сдѣлаться плодотворными для ихъ жизни. Наконецъ и церковь, наслѣдовавшая истины вѣры отъ апостоловъ и во всемъ руководившаяся ихъ наставленіями и примѣромъ, отнюдь не считала своимъ долгомъ хранить ихъ только въ мертвенной неподвижности, ограничиваясь буквальнымъ повтореніемъ того, что̀ ей было вручено, а напротивъ всегда считала своимъ правомъ и обязанностію уяснять эти истины или переводить ихъ на языкъ понятный и общедоступный для каждаго вѣрующаго, а когда оказывалась нужда вырабатывать для большаго опредѣленія и утвержденія ихъ болѣе точныя, опредѣленныя формы, такъ что дѣятельность церкви въ семъ отношеніи представляетъ собою, можно сказать, своего рода внутреннюю, непрерывную діалектическую работу, клонящуюся, при желаніи оградить истины вѣры отъ всякаго рода заблужденій, и къ болѣе и болѣе точному разъясненію и опредѣленію ихъ для болѣе прочнаго утвержденія въ сознаніи вѣрующихъ.

Яснымъ становится послѣ этого, что внутреннее отношеніе личнаго сознанія или личной мысли вѣрующаго къ догматамъ вѣры не только не исключается, но предполагается самимъ существомъ дѣла и даже вызывается и поощряется примѣромъ самой церкви. Только оно, что̀ само собою понятно, должно находиться въ полномъ соотвѣтствіи и согласіи съ существомъ и характеромъ догматовъ, какъ божественныхъ, непререкаемыхъ и неизмѣнныхъ истинъ и въ своихъ дѣйствіяхъ отнюдь не выходить за указываемые ему уже этимъ самымъ предѣлы. „Какъ солнце—это твореніе Божіе“, пишетъ *св. Ириней*, „во всемъ мірѣ одно и тоже, такъ и проповѣдь истины вездѣ сіяетъ и просвѣщаетъ всѣхъ людей, желающихъ придти въ познаніе истины. И не весьма сильный въ словѣ изъ предстоятелей церковныхъ не скажетъ иного въ сравненіи съ симъ ученіемъ, потому что никто не выше учителя,

ни слабый въ словѣ не умалитъ преданія. Ибо такъ какъ вѣра одна и таже, то и тотъ, кто многое можетъ сказать о ней, не прибавляетъ, и кто—малое, не умаляетъ. Большее же или меньшее знаніе нѣкоторыхъ, по мѣрѣ разумѣнія (каждаго), состоитъ не въ измѣненіи самаго содержанія, не въ томъ, чтобы измышлять иного Бога.... или иного Христа, или иного Единороднаго, а въ томъ, чтобы тщательно изслѣдовать мысль сказаннаго въ притчахъ и соглашать съ содержаніемъ вѣры и раскрывать ходъ дѣлъ домостроительства Божія относительно рода человѣческаго" [1]). Изслѣдованіе мысли того, что въ истинахъ вѣры представляется неяснымъ и загадочнымъ, и притомъ въ согласіи съ содержаніемъ вѣры, такое же точно раскрытіе этого содержанія вѣры,—вотъ, по Иринею, та широкая область, которая отводится для дѣятельности личной мысли человѣческой въ дѣлахъ вѣры! Неизмѣнность же содержанія вѣры, въ которой не можетъ быть ни приращенія, ни убыли, вотъ, по Иринею, тотъ предѣлъ, до котораго можетъ простираться и за который не въ правѣ выходить эта дѣятельность человѣческаго разума! Эту же самую мысль впослѣдствіи повторяетъ другой западный учитель *Викентій лиринскій*, который раскрываетъ ее такъ обстоятельно и характерно, что не остается желать ничего лучшаго. Поэтому, вмѣсто своихъ разсужденій объ этомъ предметѣ, мы предоставимъ ему самому говорить о немъ. Останавливаясь на словахъ ап. Павла: *преданіе сохрани* (1 Тим. 6, 20), онъ такъ разсуждаетъ: „преданіе, говоритъ, сохрани. Что такое преданіе? То, что тебѣ ввѣрено, а не то, что тобою изобрѣтено,—то, что ты принялъ, а не то, что ты выдумалъ,—дѣло не ума, а ученія, не частнаго обладанія, но всенародной передачи,—дѣло до тебя дошедшее, а не тобою открытое, въ отношеніи къ которому ты долженъ

[1]) Contr. haeres. Lib. I cap. 10 n. 2 и 3.

быть не изобрѣтателемъ, но стражемъ. не учредителемъ, но послѣдователемъ, не вождемъ, но ведомымъ. *Преданіе*, говоритъ апостолъ, *сохрани*, то есть, талантъ вѣры вселенской сбереги въ цѣлости, неповрежденности. Что тебѣ ввѣрено, то пусть остается у тебя, то ты и передавай. Ты получилъ золото, золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты мнѣ подкидывалъ вмѣсто одного другое; не хочу, чтобы вмѣсто золота подставлялъ ты нагло и чрезъ обманъ свинецъ или мѣдь; не хочу золота по виду, давай его натурой" [1]). „Можетъ быть, поэтому скажетъ кто нибудь, что въ церкви Христовой не должно быть никакого преспѣянія религіи? Оно непремѣнно должно быть и притомъ величайшее. Кто такъ завидливъ къ людямъ и ненавистливъ къ Богу, что рѣшится отвергать это? Только преспѣяніе это должно быть дѣйствительно преспѣяніемъ, а не перемѣною вѣры. Преспѣяніе состоитъ въ томъ, когда тотъ или другой предметъ усовершается самъ по себѣ, а перемѣна—въ томъ, когда что нибудь перестаетъ быть тѣмъ, что оно есть и превращается въ другое. Итакъ пусть возрастаетъ и до самой высшей степени преспѣваетъ съ теченіемъ лѣтъ и вѣковъ пониманіе, разумѣніе, мудрость какъ каждаго христіанина, такъ и всѣхъ вмѣстѣ,—какъ одного человѣка, такъ и всей церкви, но только—въ томъ же родѣ, т. е. въ одномъ и томъ же догматѣ, въ одномъ и томъ же смыслѣ, въ одномъ и томъ же предметѣ пониманія. Религія—дѣло души, пусть уподобляется въ этомъ отношеніи тѣламъ. Съ приращеніемъ лѣтъ тѣла раскрываютъ и развиваютъ члены свои; однако остаются тѣмъ же, чѣмъ были. Цвѣтущая пора дѣтства и зрѣлый возрастъ старческій между собою весьма различны; однако стариками дѣлаются тѣже самые, которые прежде были дѣтьми, такъ что, хотя ростъ и наружность одного и тогоже

---

[1]) Commonit. I. n. XXII, in Patr. compl. lat. T. L. col. 669.

человѣка измѣняется, тѣмъ не менѣе природа его остается неизмѣнна, личность его остается одна и таже. Члены у младенцевъ не большіе, у юношей бо́льшіе, однако—тѣже самые. Сколько членовъ у малютокъ, столько же у взрослыхъ; и если что прибавляется съ теченіемъ лѣтъ, то все это существовало уже прежде въ зародышѣ, такъ что потомъ въ старцахъ не обнаруживается ничего новаго, чего не таилось бы уже прежде въ дѣтяхъ.... Этому же закону преспѣянія необходимо должно слѣдовать и догматическое ученіе (dogma) христіанской вѣры, пусть, то есть, оно съ годами окрѣпляется, со временемъ расширяется, съ вѣкомъ возвышается, но остается нерушимымъ и неповрежденнымъ, цѣлымъ и совершеннымъ во всѣхъ подраздѣленіяхъ своихъ частей, во всѣхъ, такъ сказать членахъ и чувствахъ своихъ, — безъ малѣйшей, слѣдовательно, при этомъ перемѣны, безъ всякой утраты въ своемъ содержаніи, безъ всякаго измѣненія своихъ опредѣленій.... На нивѣ церковной предки наши посѣяли въ древности сѣмена пшеницы, — вѣры.... А такъ какъ конецъ и начало не должны быть взаимно противорѣчивы, то будетъ законно и послѣдовательно, если отъ возрастанія пшеничнаго посѣва мы пожнемъ плодъ, плодъ догматической пшеницы. Пусть первоначальные посадки, съ теченіемъ времени развиваясь постепенно, удобряются и воздѣлываются и теперь; но свойства ростковъ ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть измѣняемы. Пусть придается имъ видъ, форма, раздѣльность, но природа каждаго сорта должна остаться таже. Не должно напр. розовые кусты вселенскаго ученія (catholici sensus) превращать въ терновникъ и волчцы. Не должно, говорю, быть, чтобы въ этомъ духовномъ садѣ изъ побѣговъ коричневаго или бальзаминоваго дерева выростали вдругъ куколь или лютикъ. Что только земледѣліемъ Божіимъ по вѣрѣ отцевъ насаждено въ этой церкви, то самое пусть стараніемъ сыновей и воздѣлы-

вается и сберегается, то самое пусть цвѣтетъ и зрѣетъ, то самое пусть преспѣваетъ и совершенствуется. Такимъ образомъ слѣдуетъ догматы небесной философіи съ теченіемъ времени окрѣплять, обглаживать, обчищать; но не слѣдуетъ ихъ перемѣнять, не слѣдуетъ ихъ обсѣкать, не слѣдуетъ уродовать" [1]).

Итакъ на долю свободной дѣятельности разума весьма достаточно остается мѣста въ области христіанскихъ догматовъ. Разумъ не можетъ созидать новыхъ догматовъ, но за то силою своей самодѣятельности можетъ готовые, данные догматы вполнѣ усвоять себѣ, обращая ихъ въ свое собственное достояніе, въ свою природу и жизнь. Онъ не въ правѣ измѣнять и извращать ихъ, но, углубляя въ свое сознаніе, онъ можетъ свободно раскрывать и уяснять ихъ, переводя на свой болѣе понятный и ясный языкъ, и сообщая имъ чрезъ это видъ большей опредѣленности, раздѣльности и наглядности [2]). А то и другое должно составить для разума глубокую,

[1]) Commonit. 1. n. XXIII. in Patr. curs. compl. lat. T. L. col. 667—669.

[2]) Этимъ, конечно, указывается разуму не иное положеніе въ отношеніи къ истинамъ вѣры, какъ только подчиненное и служебное. Но другого положенія здѣсь онъ занимать и не вправѣ. Со стороны разума было бы неумѣстнымъ и незаконнымъ притязаніемъ такъ же независимо и властительски относиться къ богооткровеннымъ истинамъ вѣры, какъ онъ относится къ другимъ естественнымъ истинамъ, составляющимъ дѣло его собственной личной работы. Потому что богооткровенныя истины по тому уже самому, что онѣ дѣло верховнаго божественнаго разума, имѣютъ право на полное къ себѣ довѣріе и на свою неизмѣнность или ненарушимость. Тѣмъ не менѣе подчиненное положеніе разума въ отношеніи къ этимъ истинамъ не заключаетъ въ себѣ ничего для него унизительнаго, потому что оно не есть положеніе чисто рабское или страдательное, такъ какъ для усвоенія этихъ истинъ не только не исключается, а напротивъ со стороны его требуется свободное и внутреннее къ нимъ отношеніе. Понятно послѣ сего, что совершенно должны быть отвергнуты, какъ ложныя, два крайнія и противоположныя воззрѣнія на отношеніе разума къ богооткровеннымъ истинамъ вѣры, какъ то (раціоналистическое), которое разумъ дѣлаетъ верховнымъ ихъ судьею, такъ и то (древне-протестантское и раздѣляемое нѣкоторыми изъ католическихъ богослововъ), которое хочетъ сдѣлать разумъ безмолвнымъ и чисто страдательнымъ ихъ рабомъ, лишая его всякаго права на свободное и внутреннее къ нимъ отношеніе.

внутреннюю діалектическую работу, ни въ чемъ не уступающую всякой другой его научной работѣ. Кромѣ того догматы предъ изучающимъ ихъ разумомъ являются не въ ихъ чистомъ, первоначальномъ видѣ, въ какомъ заключены они въ божественномъ откровеніи, а въ видѣ болѣе или менѣе развитомъ и сформированномъ, какъ перешедшіе уже чрезъ длинный и многосложный процессъ сознанія столько вѣковъ существовавшей церкви, какъ прошедшіе уже чрезъ разныя и многія ступени своего развитія и достигшіе наконецъ извѣстной мѣры своего совершенствованія и преспѣянія. А съ этой стороны они представляютъ собою новый, еще болѣе обильный и пригодный матеріалъ для научныхъ работъ богословствующей мысли. При этомъ само собою становится понятною какъ возможность, такъ и умѣстность науки о догматахъ, нужда въ которой всегда сознавалась и становится въ виду того, что всегда были и есть люди, которые не ограничиваются однимъ простымъ катихизическимъ знаніемъ догматовъ, а стремятся къ болѣе обстоятельному, отчетливому и научному ихъ изученію. Понятною также становится послѣ этого и самая задача ея, которая должна состоять не въ томъ, чтобы заботиться о расширеніи области христіанскаго вѣроученія или объ изобрѣтеніи и пріумноженіи какихъ либо новыхъ догматовъ, а въ томъ, чтобы средствами и пособіями науки способствовать огражденію и утвержденію того именно круга христіанскихъ догматовъ, который въ существеннѣйшихъ своихъ чертахъ сразу обозначенъ былъ, и въ этомъ неизмѣнномъ видѣ сохраняетъ свои границы въ божественномъ откровеніи. По отношенію же къ самимъ догматамъ, очерчиваемымъ этимъ кругомъ, она должна состоять не въ томъ, чтобы беречь ихъ только по имени или по наружности, предоставляя въ тоже время разуму полную свободу видоизмѣнять ихъ внутреннее существо, а наоборотъ—въ томъ, чтобы, сохраняя

неизмѣнною и неприкосновенною ихъ сущность, заботиться только о прінсканіи и выработкѣ при пособіяхъ научныхъ болѣе полныхъ, опредѣленныхъ и соотвѣтственныхъ съ требованіями современнаго образованія внѣшнихъ формъ, въ которыя бы облекшись эта сущность могла бы явиться болѣе живою и дѣйственною силою, могущею ближе касаться сознанія каждаго и глубже въ немъ пускать свои плодотворные корни. Короче сказать, задача науки о догматахъ состоитъ въ томъ, чтобы не расширяя ихъ круга и не измѣняя ихъ внутренняго существа и духа, научными путями сообразно съ потребностями времени способствовать къ ихъ разъясненію или раскрытію—съ цѣлію споспѣшествовать, насколько это возможно, сознательному и разумному ихъ усвоенію какъ каждымъ образованнымъ христіаниномъ, такъ и въ особенности тѣми изъ членовъ церкви, которые призываются къ тому, чтобы не только самимъ вполнѣ и основательно знать истину Христову, но и способствовать ея возрастанію между другими вѣрующими.

§ 10.

III. *Способъ выполненія задачи. Общее руководящее начало при ея выполненіи.*

Какимъ же образомъ можетъ быть выполнена эта задача? Какимъ образомъ разумъ въ своихъ научныхъ занятіяхъ при изученіи догматовъ можетъ съ надлежащею безопасностію соблюсти нужную середину между двумя по видимому не легко миримыми требованіями съ одной стороны науки, а съ другой особеннѣйшаго существа и характера своего предмета, такъ чтобы съ одной стороны все должное воздано было этому особеннѣйшему предмету, а съ другой не остались бы неудовлетворенными несправедливыя требованія науки, чтобы съ одной стороны во всей полнотѣ и неизмѣнности сохранена

была внутренняя природа догматовъ, а съ другой бы сдѣлано было все, что можетъ предложить наука къ возможно болѣе совершенному и плодотворному ихъ раскрытію въ нашемъ сознаніи? Да и въ состояніи ли разумъ самъ собою, не имѣя подъ руками другого надежнаго руководства, обойти безопасно всѣ эти затрудненія и успѣшно выполнить свою задачу? Легко сказать—необходимо разуму соблюсти въ своей научной дѣятельности при изученіи догматовъ надлежащую норму, вытекающую изъ требованій науки и внутренняго характера догматовъ. Но выполнить со всею строгостію это требованіе на самомъ дѣлѣ весьма не легко, даже при имѣніи нужнаго въ семъ случаѣ совнѣ пособія и руководства, а безъ этого вовсе немыслимо. Какое можетъ найти въ самомъ себѣ разумъ надежное и несомнѣнное ручательство того, что въ своихъ научныхъ изслѣдованіяхъ догматовъ онъ поступаетъ во всемъ совершенно согласно съ требованіями своей задачи, хотя бы и на самомъ дѣлѣ онъ такъ поступалъ? Кто, далѣе, когда разумъ станетъ уклоняться отъ своей задачи, добросовѣстно и правдиво подскажетъ ему, что онъ сбивается съ прямаго пути, что онъ, напр. вмѣсто того, чтобы служить интересамъ вѣры, начинаетъ передаваться на сторону раціонализма,—вмѣсто того, чтобы только уяснять и раскрывать догматы вѣры, не нарушая ихъ неизмѣнной сущности, начинаетъ безпрекословно подчинять ее своимъ личнымъ соображеніямъ, и сообразно съ ними ее нещадно обезображивать и извращать? Кто, наконецъ, когда разумъ сознаетъ потребность оставить свой прежній фальшивый путь, укажетъ ему путь истинный и поможетъ ему стать на этомъ пути и утвердиться на немъ? Можетъ быть, все это можетъ сдѣлать для него, какъ думаютъ нѣкоторые, строгая критика? Но что такое критика, основывающаяся на однихъ началахъ разума, если не тотъ же личный разумъ, который разъ можетъ судить право, а другой

разъ уже можетъ ошибаться, который даже объ одномъ и томъ же предметѣ въ различное время и при различныхъ внѣшнихъ вліяніяхъ можетъ судить совершенно различно, и котораго судъ поэтому не можетъ имѣть характера безпрекословной правды и права на полное къ себѣ довѣріе? Можетъ быть въ семъ случаѣ, какъ другіе полагаютъ, руководящимъ для разума началомъ можетъ служить само же слово Божіе, имѣющее уже за собою характеръ непреложной истины и право на полное къ себѣ довѣріе? Но слово Божіе, хотя несомнѣнно обладаетъ означенными достоинствами само въ себѣ, какъ мы имѣли уже случай выше замѣтить, представляетъ не болѣе, какъ только безмолвную букву, изъ которой всякій можетъ извлечь такую или иную мысль по своему желанію и направленію своихъ мыслей. Оставленный при одномъ словѣ Божіемъ, безъ всякаго другого совнѣ нужнаго пособія и руководства, догматистъ стоялъ бы не въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ тогда, когда прямо бы избралъ для себя разумъ высшимъ критеріумомъ въ своемъ научномъ изслѣдованіи догматовъ. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ одинаково не свободенъ отъ опасной крайности раціонализма и возможности вмѣсто требуемаго разъясненія и раскрытія догматовъ, измѣнять и извращать ихъ внутреннее существо. Чтобы, поэтому, съ одной стороны избѣжать крайностей раціонализма, а съ другой успѣшнѣе выполнить то, что можетъ сдѣлать полезнаго наука для уясненія и раскрытія догматовъ, для догматиста необходимо внѣшнее руководительное или контролирующее его дѣйствіе начало, и притомъ такого рода начало, которое бы, стоя выше всякаго личнаго авторитета человѣческаго и выше, слѣдовательно, всякаго рода колебаній и сомнѣній, было въ тоже время всегда живымъ и, такъ сказать, осязаемымъ началомъ, такъ чтобы догматистъ имѣлъ возможность во всякое время чувствовать его присущимъ своему сознанію и,

всегда имѣя его какъ бы предъ своими глазами, могъ бы непрерывно провѣрять имъ свой каждый шагъ на пути научныхъ изслѣдованій своихъ въ области догматовъ.

Но гдѣ догматисту, живущему въ извѣстное опредѣленное время и подъ извѣстными внѣшними временными условіями, найти такое руководительное начало, и есть ли оно? Оно есть, и именно есть во вселенской церкви Христовой, никогда не оставляемой, а всегда одушевляемой и руководимой Духомъ истины, наставляющимъ ее чрезъ непрерывающійся въ ней рядъ пастырей и учителей на всякую истину,—въ церкви, поэтому самому, никогда не ветшающей, а всегда возрастающей и преспѣвающей въ познаніи Сына Божія и близящейся къ достиженію своихъ завѣтныхъ надеждъ и стремленій,—къ *соединенію вѣры* (Ефес. 4, 13). Не въ разумѣ, нерѣдко отрѣшающемся отъ живой истины или пересозидающемъ ее по своему произволу, заключается оно, а въ духѣ истины или духѣ вѣры, живо и непосредственно присущемъ религіозному сознанію всей церкви и всегда нераздѣльномъ съ его природою. Мы не найдемъ его и въ безмолвной буквѣ Писанія, ожидающей только такого или иного понимація своего, а оно находится въ живомъ словѣ вѣры, непрерывно проповѣдуемомъ богоучрежденными пастырями и учителями, словѣ, которое близко къ самому сердцу каждаго вѣрующаго (Рим. 10, 8). Пусть, поэтому, догматистъ никогда не отрѣшается отъ общаго религіознаго сознанія вселенской церкви, а пусть всегда живетъ имъ, какъ своею жизненною стихіею, пусть всегда глубоко проникается и одушевляется духомъ истины и вѣры, всегда присущимъ какъ всей церкви, такъ и истиннымъ и живымъ ея членамъ, пусть не бываетъ невнимателенъ и глухъ къ живому слову вѣры, проповѣдуемому вездѣ въ церкви блюстителями божественной истины; тогда весьма не трудно будетъ ему совершенно безвредно для дѣла избѣжать угро-

жающихъ ему опасностей, при выполненіи своей задачи въ научныхъ занятіяхъ догматами вѣры. Но мало того, что догматистъ въ живомъ союзѣ съ религіознымъ сознаніемъ и духомъ вѣры всей церкви найдетъ для себя нужную сдержку противъ всякаго рода уклоненій отъ истины благочестія, здѣсь же онъ найдетъ самую твердую точку опоры для всѣхъ своихъ положительныхъ работъ и изысканій по части догматовъ, а также и самыя вѣрныя указанія на тѣ стороны, съ которыхъ всего лучше разсматривать ему свой предметъ, и на тѣ пути и средства, которыми всего удобнѣе и успѣшнѣе можно будетъ ему достигнуть выполненія своей задачи. Ибо современное догматисту состояніе вѣроученія церкви не составляетъ собою какого либо одиночнаго отрывка изъ его исторіи, не имѣющаго никакого отношенія ни къ ея прошедшему, ни къ ожидаемому ею впереди будущему. Оно напротивъ стоитъ во внутренней и неразрывной связи какъ съ своимъ прошедшимъ, такъ и съ своимъ будущимъ,—по отношенію къ первому оно есть не что иное, какъ итогъ изъ него или заключеніе его, а по отношенію къ послѣднему—есть зародышъ его, заявляющій о потребности извѣстныхъ условій для своего дальнѣйшаго развитія и преспѣянія. Религіозное сознаніе современной церкви по существу своему—тоже, каково было сознаніе и первенствующей церкви,—сравнительно съ нимъ, не смотря на весьма продолжительный періодъ времени, ничего новаго не пріобрѣло и ничего не утратило въ своей сущности и своемъ внутреннемъ содержаніи и духѣ, но въ тоже время во многомъ стало отлично отъ него по своей внѣшней формѣ, которая, стоя въ зависимости отъ извѣстныхъ внѣшнихъ вліяній или условій, естественно должна была подчиняться извѣстному историческому процессу развитія, проходить чрезъ извѣстныя его ступени или періоды и принимать болѣе опредѣленный и совершенный видъ. Съ этой стороны разсматриваемое рели-

гіозное сознаніе современной догматисту церкви представляетъ собою не что иное, какъ заключительную сущность всего историческаго процесса развитія вѣроученія, сущность, въ которой, какъ бы въ цвѣтѣ или плодѣ, существенно содержится все то, что̀ было вырабатываемо этимъ историческимъ процессомъ развитія и что̀ церковь охотно принимала въ область своего вѣроученія, какъ близкое и сродное божественной истинѣ, тогда какъ отрицала изъ внѣшнихъ вліяній все ей противное и враждебное. Въ свою очередь эта заключительная сущность историческаго развитія догматовъ является зародышемъ, ожидающимъ дальнѣйшаго своего развитія и преспѣянія, что̀ опять должно будетъ зависѣть отъ того, какого рода будутъ окружать его внѣшнія условія и вліянія, будутъ ли они близки ему и родственны, или же не благопріятны и враждебны. Такимъ образомъ догматистъ, глубже проникая къ сознанію современной ему вселенской церкви, естественно найдетъ здѣсь болѣе или менѣе ясные намеки и указанія какъ на прошедшую судьбу догматовъ, подъ вліяніемъ которой оно образовалось, такъ и на настоящія нужды и потребности, отъ удовлетворенія которыхъ зависитъ дальнѣйшее ихъ развитіе и преспѣяніе.

Итакъ главный и общій способъ, котораго непремѣнно долженъ держаться догматистъ при выполненіи своей научной задачи, состоитъ въ томъ, чтобы ему самому глубже и глубже проникаться религіознымъ сознаніемъ и духомъ вѣры вселенской церкви, чтобы самому непрерывно обращаться въ его средѣ и подъ руководительнымъ вліяніемъ его производить всѣ свои научныя работы, и чтобы, наконецъ, такимъ образомъ въ себѣ самомъ и своемъ научномъ трудѣ, насколько возможно, воспроизвести или отпечатлѣть это сознаніе, этотъ духъ вѣры всей церкви. Только въ этомъ случаѣ можетъ быть успѣшно выполнена имъ его задача и ея выполненіе можетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно должно быть на дѣлѣ,

и именно дѣломъ служенія церкви учащей, которая, сама блюдя и проповѣдуя догматы вѣры, имѣетъ при этомъ въ виду не что либо иное, какъ то, чтобы быть разумною посредницею между догматами и личнымъ сознаніемъ каждаго вѣрующаго, для углубленія и вкорененія въ послѣднемъ первыхъ, только способомъ разъясненія ихъ и раскрытія, а не измѣненія или извращенія.

§ 11.

Частные научные способы ея выполненія,—методъ.

Послѣ сего не трудно опредѣлить тѣ частные научные способы, которымъ необходимо слѣдовать догматисту при выполненіи своей задачи.

1) Такъ какъ исходною точкою для всѣхъ воззрѣній догматиста должно служить присущее его духу религіозное сознаніе вселенской церкви, а это сознаніе, какъ мы сейчасъ видѣли, въ извѣстномъ отношеніи есть плодъ всего историческаго процесса развитія догматовъ и только въ связи съ нимъ можетъ быть ясно и раздѣльно понято; то догматисту всего естественнѣе мысль церкви относительно того или другого догмата вѣры обозрѣвать въ самомъ историческомъ ходѣ его развитія, начиная съ того, что послужило началомъ этому развитію и заканчивая тѣмъ, на чемъ оно остановилось, принявъ свою опредѣленную и заключительную форму. А такъ какъ далѣе за историческимъ ходомъ развитія того или другого догмата можно слѣдить только по историческимъ памятникамъ, то ясно, что путь для догматиста въ выполненіи его задачи долженъ пролегать чрезъ изученіе тѣхъ церковно-историческихъ памятниковъ, въ которыхъ остались замѣтными слѣды этого развитія. Между таковыми памятниками, что само собою понятно, преимущественное значеніе должны имѣть тѣ изъ нихъ, кои носятъ на себѣ печать вселенской церкви,

каковы: символъ вселенскій и вѣроопредѣленія вселенскихъ соборовъ, вслѣдъ же за ними по своему значенію должны слѣдовать памятники вѣры частныхъ церквей,—ихъ символы и соборныя опредѣленія, за тѣмъ—писанія всѣхъ частныхъ лицъ, пріобрѣвшихъ въ древней церкви славу блюстителей вѣры Христовой, т. е. древнихъ отцевъ и учителей церкви, которые своими догматическими трудами или подготовляли вѣроопредѣленія для соборовъ, или разъясняли и защищали, когда они уже состоялись на соборахъ. Свое мѣсто и свою долю значенія могутъ имѣть здѣсь и догматическіе труды древнихъ, уважаемыхъ церковію, писателей, а также позднѣйшихъ христіанскихъ богослововъ, насколько, конечно, они стоятъ въ согласіи съ ученіемъ вселенской церкви и служатъ его отголоскомъ и выраженіемъ. Такой способъ изслѣдованія и изложенія христіанскихъ догматовъ можетъ между прочимъ принести догматисту ту важную выгоду, что можетъ дать ему возможность привести какъ себя, такъ и другихъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что церковь Христова, хотя въ извѣстномъ отношеніи необходимо подчинялась историческому ходу ограждающихъ ее внѣшнихъ условій и соотвѣтственно съ симъ допускала съ внѣшней стороны измѣненія и своего рода усовершаемость въ догматахъ вѣры, но въ тоже время всегда оставалась вѣрною и неизмѣнною блюстительницею ихъ внутренней сущности, духа и силы. Само собою понятно, что догматистъ, вводя въ науку догматики историческій методъ изложенія догматовъ, долженъ наблюдать при этомъ нужныя границы, опредѣляя ихъ своею особенною задачею. Его дѣло—слѣдить не за внѣшнею историческою судьбою догматовъ (что принадлежитъ собственно церковной исторіи или спеціальной исторіи догматовъ), а за внутреннимъ и, если такъ можно выразиться, діалектическимъ процессомъ ихъ развитія, только условливаемымъ извѣстнымъ историческимъ ходомъ событій.

Если, поэтому, ему нужно бываетъ иногда обращаться къ исторіи внѣшней судьбы догматовъ, то это должно быть допускаемо лишь настолько, насколько оно необходимо для объясненія внутренняго хода въ историческомъ развитіи того или иного догмата.

2) Такъ какъ историческое развитіе догматовъ въ церкви необходимо предполагаетъ позади себя или подъ собою свой незыблемый корень, на которомъ оно утверждается, непрерывно питаясь его неистощимою жизненною силою, и этотъ корень есть не что иное, какъ божественное откровеніе, т. е. писаніе и преданіе; тó догматисту прежде обозрѣнія историческаго хода въ развитіи догматовъ необходимо разсматривать ихъ здѣсь, какъ въ первоначальномъ ихъ зародышѣ, и здѣсь позаботиться опредѣлить ихъ внутреннюю природу или существо, которое, принимая впослѣдствіи разнообразныя формы, остается неизмѣннымъ во все продолженіе длиннаго и непрерывнаго хода своего развитія. Предметомъ его преимущественнаго вниманія въ семъ случаѣ должно быть откровеніе новозавѣтное, такъ какъ въ немъ собственно преподана полная и неизмѣнная истина и преподана Самимъ Сыномъ Божіимъ и Его апостолами. Но въ тоже время не должно быть теряемо имъ изъ виду и оставляемо въ забвеніи и ветхозавѣтное откровеніе; такъ какъ оно было тѣнію грядущихъ благъ (Евр. 10, 1). И Самъ Іисусъ Христосъ и Его апостолы въ своей новой проповѣди часто обращались къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ. По отношенію же къ источникамъ божественнаго преданія, если оказывается для догматиста нужнымъ къ нимъ прибѣгнуть, преимущественное его вниманіе должны обращать, по самому существу дѣла, прежде всего писанія мужей апостольскихъ, за тѣмъ писанія ближайшихъ ко времени ихъ отцевъ и учителей церкви втораго и третьяго вѣка, такъ какъ первые были непосрѣдственными слушателями устной

проповѣди апостольской, а послѣдніе были не далеки отъ ихъ собственной проповѣди, основанной на апостольской. Само собою понятно, что догматистъ и въ пользованіи Писаніемъ и преданіемъ долженъ соблюдать свою мѣру, чтобы не выдти изъ предѣловъ своей задачи. Онъ не толкователь Писанія, ни историкъ преданія. Къ толкованію Писанія и разъясненію преданія онъ долженъ обращаться лишь настолько, насколько это нужно для добытія и опредѣленія содержащейся въ нихъ мысли относительно того или другаго догмата.

3) Такъ какъ церковь никогда не чуждалась развивающейся подлѣ нея науки, а напротивъ столь же охотно принимала изъ нея то, что̀ находилось въ ней близкаго и родственнаго божественной истинѣ, сколько твердо и настойчиво отражала все противное ей и враждебное (чѣмъ собственно и условливался историческій ходъ въ развитіи догматовъ); то и догматисту натурально не слѣдуетъ упускать изъ виду тѣхъ данныхъ, какія можетъ представить наука или разумъ въ пользу той или иной божественной истины, равно какъ не слѣдуетъ оставаться безмолвнымъ въ виду заблужденій относительно того или другого догмата, останавливая, конечно, свое преимущественное вниманіе на тѣхъ изъ нихъ, которые сохраняютъ свою силу до настоящаго времени, и касаясь развѣ только слегка и мимоходомъ тѣхъ, кои уже потеряли свое прежнее значеніе [1]).

4) Наконецъ, что касается до внѣшняго способа изложенія догматовъ въ наукѣ о нихъ, то онъ, само собою ра-

[1]) Догматика, поэтому, что̀ само собою очевидно, стоитъ въ самой близкой и внутренней связи съ науками св. Писанія, патрологіи и церковной исторіи, а также съ апологетическимъ или основнымъ и обличительнымъ богословіемъ. Первая группа наукъ сообщаетъ ей какъ весь готовый догматическій матеріалъ, такъ и всѣ положительныя данныя, необходимыя для его надлежащей оцѣнки и постановки. Другая же группа служитъ ей своими апологетическими данными, которыя могутъ быть употреблены ею въ свою защиту и въ опровержение противоположныхъ ей ученій.

зумѣется, долженъ быть систематическимъ, т. е. удовлетворяющимъ, по возможности, всѣмъ требованіямъ науки, какъ единаго, стройнаго органическаго цѣлаго. И догматы вѣры по своему существу не только не противорѣчатъ такому требованію, а скорѣе, можно сказать, сами ведутъ догматиста къ его выполненію. Они не суть какія либо отрывочныя, обособленныя истины, нуждающіяся, поэтому, въ какомъ либо внѣшнемъ и механическомъ сцѣпленіи ихъ, а напротивъ всѣ они весьма близки и родственны другъ другу и находятся въ самой внутренней и неразрывной связи между собою, почему и называются не безъ основанія членами вѣры, т. е. принадлежащими къ одному органическому цѣлому, и образующими собою духовно-органическое единство. Поэтому не трудно будетъ намъ отыскать одну общую мысль, проникающую собою всѣ христіанскіе догматы и, объединивши ихъ этою мыслію, дать каждому изъ нихъ свое надлежащее мѣсто въ общемъ ихъ составѣ и изложить ихъ въ возможно строгомъ систематическомъ порядкѣ, — что мы и попытаемся сдѣлать.

Но прежде, чѣмъ предложимъ планъ нашей науки и примемся за его выполненіе, считаемъ необходимымъ обратить вниманіе на образцы церковной вѣры, которые всегда необходимо имѣть предъ своими глазами православному догматисту, а также считаемъ весьма не лишнимъ и даже нужнымъ познакомиться съ тѣмъ, что́ сдѣлано для догматической науки до настоящаго времени, чѣмъ отчасти уяснятся и тѣ требованія, какія долженъ имѣть въ виду догматистъ въ настоящее время.

§ 12.

Образцы церковной вѣры.

Образцы церковной вѣры, которые всегда долженъ имѣть на виду и которыми долженъ руководиться православный

догматистъ, это такого рода формы вѣроизложенія, въ которыхъ изображена вѣра церкви и отъ имени самой церкви. Таковыми формами вѣроизложенія служатъ: а) символы вѣры, и б) вѣроопредѣленія соборныя, сюда же в) могутъ быть отнесены исповѣданія вѣры или вѣроизложенія, издававшіяся частными и уважаемыми лицами въ церкви во имя ея, или отъ лица ея,—но, конечно, настолько они были дѣйствительнымъ выраженіемъ вѣры церкви, насколько принимались ею и одобрялись.

§ 13.

Символы.

Символовъ, служащихъ выраженіемъ вѣры всей вселенской церкви и составляющихъ неизмѣнное правило вѣры, законообязательное, какъ для каждаго члена церкви вселенской, такъ и для православнаго догматиста, только два: никейскій и константинопольскій, изъ коихъ образовался чрезъ слитіе перваго съ послѣднимъ одинъ, получившій названіе никео-цареградскаго. Но не безъ значенія для догматиста должны быть и прежніе символы древнѣйшихъ частныхъ церквей, такъ какъ они легли въ основаніе замѣнившаго ихъ собою вселенскаго символа, получивъ сами въ свою очередь основаніе для себя въ самой глубокой древности, относящейся ко времени апостольской церкви. Поэтому мы не считаемъ лишнимъ сказать и о нихъ нѣсколько словъ.

Въ первый разъ съ письменными памятниками символовъ древнихъ церквей мы встрѣчаемся въ четвертомъ вѣкѣ. Но это ничего не говоритъ противъ существованія и употребленія ихъ въ видѣ преданія до этого времени. Между тѣмъ неоспоримыя свидѣтельства прямо говорятъ въ пользу ихъ апостольской древности. Такъ напр. *св. Кириллъ іерусалимскій* символъ іерусалимской церкви, сохраненный имъ въ надпи-

сяхъ его огласительныхъ поученій (съ 6-го по 18-е включительно), называетъ (въ 18-мъ поученіи) „святою и апостольскою вѣрою [1])“, подобно тому, какъ *Макарій іерусалимскій*, по свидѣтельству Геласія кизикскаго, на соборѣ никейскомъ назвалъ его „апостольскою и непреложною вѣрою церкви, которую церковь хранитъ изначала по преданію отъ Самаго Господа чрезъ апостоловъ изъ поколѣнія въ поколѣніе, и будетъ хранить отнынѣ и во вѣки [2])“. *Александръ патріархъ александрійскій* символъ александрійской церкви, который онъ въ извлеченномъ видѣ помѣстилъ въ своемъ окружномъ посланіи, разосланномъ по поводу ереси Аріевой ко всѣмъ защитникамъ православія, называетъ „апостольскими догматами церкви [3])“, то есть, такими, начало и происхожденіе которыхъ церковь александрійская относила къ самимъ апостоламъ. Относительно же символа антіохійской церкви *Іоаннъ Кассіанъ*, который текстъ его приводитъ въ своемъ сочиненіи о воплощеніи Христовомъ противъ Несторія, замѣчаетъ, что „въ этомъ символѣ изложена вѣра всѣхъ церквей.... такъ какъ одна вѣра для всѣхъ церквей [4])“. А что было всеобщаго и единаго въ древнихъ церкахъ, то, по *Тертулліану*, принадлежало апостольской церкви [5]). Символъ же римской церкви *Руфинъ*, который въ своемъ комментаріѣ на символъ возстановляетъ его по латинскому тексту чрезъ отдѣленіе сдѣланныхъ къ нему прибавокъ въ символѣ аквилейскомъ, не только называетъ апостольскимъ въ томъ общемъ смыслѣ, въ какомъ были признаваемы апостольскими и символы другихъ древнихъ церквей, составлявшіеся подъ

---

[1]) Prevotii edit. p. 224.
[2]) Labbei concil. T. II, col. 224. Gelasii hist. conc. nic. Lib. II, c. 23.
[3]) Valesii edit. 1720, p. 9—20. Theodoret. hist. eccles. lib. 1. c. 4.
[4]) Mign. Patr. curs. compl. lat. T. L. Cassiani, T. II, de incarnat. VI. c. 6.
[5]) De praescript. c. 21 et 28. Patr. curs. compl. lat. T. II, col. 33 et 40.

непосредственнымъ вліяніемъ преданія апостольскаго, но и слишкомъ преувеличенно представляетъ его апостольское значеніе, предполагая, на основаніи ходячаго въ его время, но ничѣмъ не подтверждаемаго преданія, что будто это именно былъ отъ слова до слова символъ, составленный самими апостолами [1]). Такого же рода апостольская древность должна быть признана еще за двумя извѣстными намъ символами древнѣйшихъ церквей кесаріе—палестинской и кипрской. Представивъ на соборъ никейскій (1-й вселенскій) символъ отъ лица всей кесаріе-палестинской церкви, *Евсевій кесарійскій* вотъ что на немъ по сему поводу говорилъ: „какъ приняли мы отъ предшествовашихъ намъ епископовъ,—и при первомъ оглашеніи, и при первомъ воспріятіи крещенія, какъ научились изъ божественныхъ писаній, какъ вѣровали и учили въ пресвитерствѣ и въ самомъ епископствѣ; такъ вѣруемъ и теперь, и представляемъ вамъ нашу вѣру“... Изложивъ затѣмъ самый символъ вѣры въ Отца и Сына и Святаго Духа, онъ присовокуп-

---

[1]) Commentar. in symbol. apostolor. n. 4. 5.

Сущность этого ходячаго преданія, которому вѣрилъ Руфинъ, заключалась въ томъ, что будто всѣ апостолы предъ тѣмъ, когда имъ нужно было разойтись для проповѣди въ разныя стороны, нашли необходимымъ сообща составить такой образецъ вѣры, который бы для каждаго изъ нихъ могъ послужить руководствомъ при проповѣди и охранительнымъ средствомъ отъ всякаго рода несогласій, и, составивъ его, назвали символомъ, положивъ не предавать его письмени изъ опасенія, чтобы не узнали его и не злоупотребили имъ враги вѣры, а хранить его въ умѣ и передавать только на словахъ, подобно военному паролю, однимъ вѣрующимъ, когда оказалось бы надобность въ повѣркѣ истинъ вѣры. Но, не говоря уже о томъ, что для него въ памятникахъ древности нѣтъ ни одного твердаго историческаго основанія, нельзя не примѣчать въ немъ самомъ несообразности, а именно въ томъ предположеніи, что будто сами апостолы не могли ручаться другъ за друга, въ дѣлѣ своей проповѣди, и въ виду взаимной поруки составили символъ вѣры,—и притомъ составивши его, почему-то сочли нужнымъ хранить его въ тайнѣ, тогда какъ они существеннѣйшею обязанностію своею всегда считали безбоязненно проповѣдывать истину Христову предъ всѣми, не исключая и самыхъ злѣйшихъ своихъ враговъ. Если бы апостолы почли нужнымъ сами цѣликомъ составить символъ, то, конечно, это сдѣ-

ляетъ: „вѣруя, что каждый изъ нихъ есть и существуетъ; что Отецъ, Сынъ истинно Сынъ, и Духъ Святый истинно Святый Духъ, какъ и Господь нашъ, посылая учениковъ своихъ на проповѣдь, сказалъ: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, подтверждаемъ, что такъ именно содержимъ мы (вѣру), и такъ понимаемъ, такъ изъ древности содержали, и такъ будемъ содержать до

лали бы не для чего либо иного, какъ для пользы вѣрующихъ и не съ тѣмъ, чтобы онъ скрывался, а чтобы, какъ знамя вѣры, стоялъ на виду и былъ видѣнъ всѣмъ. Но въ этомъ случаѣ онъ долженъ бы былъ быть записанъ въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ, или, если бы по какой случайности не вошелъ въ нее, то по крайней мѣрѣ должны были быть ясныя свидѣтельства древнѣйшихъ учителей церкви о немъ, какъ буквально составленномъ апостолами символѣ. Между тѣмъ на дѣлѣ не оказывается ни того, ни другого, не смотря на то, что символъ вѣры съ самаго начала во всѣхъ церквахъ былъ фактомъ первой важности и общеизвѣстности, такъ какъ имъ непремѣнно условливалось самое вступленіе вѣрующихъ въ церковь чрезъ крещеніе. Если, не смотря на это, все таки допустить, что символъ буква въ букву былъ составленъ самими апостолами, и въ такомъ видѣ переданъ ими ихъ преемникамъ; то спрашивается, почему бы слѣдовало отдать предпочтеніе въ этомъ отношеніи символу римской церкви сравнительно съ символами другихъ церквей, напр. съ символомъ іерусалимской церкви? Какъ на основаніе для этого, Руфинъ указываетъ на то, что символы восточныхъ церквей должны были подвергаться неизбѣжнымъ дополненіемъ для отраженія всякаго рода ересей, которыхъ такъ много было на востокѣ, между тѣмъ какъ на западѣ ихъ было мало, почему и не представлялось надобности въ дополненіяхъ къ символу западной церкви. Но развѣ мало разнаго рода лжеученій появлялось и на западѣ, начиная со втораго вѣка? Этимъ не отстраняется возможность дополненій и въ символѣ римской церкви, особенно если принять во вниманіе то, что такія дополненія признаются самимъ Руфиномъ на самомъ дѣлѣ происшедшими въ символѣ аквилейскомъ. Что касается, наконецъ, того мнѣнія, что будто и самое названіе символа вѣры символомъ обязано своимъ происхожденіемъ самимъ апостоламъ, то опять и оно ничѣмъ не подтверждается, а скорѣе опровергается свидѣтельствами древности. У писателей 2-го и 3-го вѣка, то, что называемъ символомъ, никогда не называлось символомъ, а или апостольскою вѣрою, или вселенскою, узаконенною вѣрою, или правиломъ вѣры, правиломъ истины, вселенскимъ правиломъ и т. п. Даже въ 4-мъ вѣкѣ ни соборы, ни греческіе учители не называли его символомъ, употребляя всегда для этого наименованіе или изложеніе вѣры, или прямо вѣры. Только на западѣ съ 4-го вѣка начинаетъ мало по мало входить въ употребленіе слово символъ въ его настоящемъ смыслѣ, въ какомъ въ первый разъ встрѣчаемъ его у св. Амвросія. (Ambros. epist. XLII. ad Syricium. Patr. cur. compl. latin. T. XVI. col. 1125).

смерти“ [1]). Подобнымъ же образомъ отзывается о символѣ кипрской церкви *св. Епифаній*, который, излагая его въ своемъ сочиненіи „якорь“, обращается съ такою рѣчью къ поборникамъ православія: „да умолкнутъ еретики противъ святой дѣвы, чистой невѣсты Христовой, то есть, матери нашей святой церкви; потому что сыны ея хранятъ вѣру по преемству отъ своихъ святыхъ отцевъ, то есть, отъ святыхъ апостоловъ, заповѣдавшихъ имъ также передавать и возвѣщать ее и своимъ дѣтямъ. Будьте и вы, почтеннѣйшіе братья, сынами апостоловъ и передавайте это ученіе вашимъ дѣтямъ.... учите, руководите, оглашайте ихъ неизмѣнно въ этой святой вѣрѣ вселенской церкви, храненіе которой святая и единая дѣва Божія приняла отъ апостоловъ Господнихъ“ [2]).

Такимъ образомъ вѣра въ апостольское происхожденіе символа была обща всѣмъ древнѣйшимъ церквамъ и, конечно, не по иной причинѣ, какъ той, что всѣ онѣ при самомъ основаніи своемъ по преданію получили его отъ апостольской церкви, въ которой, безъ сомнѣнія, въ самомъ началѣ явился и существовалъ онъ [3]), представляя собою, по всей вѣроятности (какъ, по свидѣтельству Тертулліана, было и во 2-мъ

---

[1]) Montfauconii edit. Athanas. Magni oper. t. I. pars. 1. p. 238. Valesii edit. Socrat. scholast. et Sozom. hist. eccles Paris 1668. Socratis lib 1. c. 8. p. 23—27. Theodoret. Hist. eccles. edit. Valesii. Paris. 1673. lib. 1. c. 12.

[2]) Dionisii Petavii opp. S. Epiphanii t. II. p. 122. Ancorat. num. 120.

[3]) Указаніе на это между прочимъ находимъ въ слѣдующемъ мѣстѣ перваго посланія Павлова къ Тимоѳею, гдѣ апостолъ, обращаясь къ Тимоѳею, между прочимъ пишетъ: *подвизайся добрымъ подвигомъ вѣры, емлися за вѣчную жизнь, въ нюже и званъ былъ еси, и исповѣдалъ еси доброе исповѣданіе предъ многими свидѣтели* (1 Тим. 6, 12). Сопоставляя доброе исповѣданіе предъ многими свидѣтелями съ призваніемъ въ вѣчную жизнь, или, что тоже, въ церковь Христову, апостолъ, должно полагать, имѣлъ здѣсь въ виду не что иное, какъ то исповѣданіе вѣры, которое при крещеніи предъ многими свидѣтелями произносилось вступающими въ церковь и которое впослѣдствіи получило названіе символа вѣры. Должно также думать, что ап. Петръ, говоря, что насъ спасаетъ крещеніе *не плотскія отложеніе скверны, но совѣсти благи вопрошеніе*

вѣкѣ[1]), не что иное, какъ болѣе пространную форму той вѣры въ Отца и Сына и Св. Духа, какая была преподана апостоламъ Самимъ Іисусомъ Христомъ въ Его заповѣди о крещеніи (Матѳ. 28, 19). Потому-то всѣ символы древнихъ церквей и по внутреннему своему составу и по самой внѣшней формѣ въ существенномъ совершенно одинаковы и сходны, за исключеніемъ небольшихъ въ нѣкоторыхъ изъ нихъ пополненій, вызванныхъ особенными нуждами церквей. Всѣ они суть не что иное, какъ только формулированное въ краткихъ и сжатыхъ положеніяхъ существенное ученіе объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, которое Спасителемъ было преподано апостоламъ, и которое, по заповѣди Его, необходимо и обязательно было знать каждому Его послѣдователю и члену Его новаго благодатнаго царства.

Возьмемъ для примѣра текстъ символа самой первой по времени и самой близкой къ апостоламъ церкви іерусалимской. Онъ читается такъ: *вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимаго и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа Сына Божія, Единороднаго, отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣковъ, Бога истиннаго, чрезъ Котораго все произошло, воплотившагося и вочеловѣчившагося, распятаго и погребеннаго, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій день, возшедшаго на небеса, сѣдящаго одесную Отца, и грядущаго во славѣ судить живыхъ и мертвыхъ, Котораго царству не будетъ конца. И*

(1 Петр. 3, 21), выраженіемъ: *вопрошеніе* обозначалъ не что иное, какъ тѣ вопросы, которые обыкновенно дѣлались предстоятелями церкви крещаемымъ и на которые послѣдніе должны были отвѣчать тѣмъ, что впослѣдствіи получило названіе символа.

[1]) Тертулліанъ относительно приступающихъ къ крещенію и исповѣдующихъ правило вѣры въ формѣ отвѣтовъ на вопросы предстоятеля церкви, утверждаетъ, что они „отвѣчаютъ нѣсколько пространнѣе, нежели Господь опредѣлилъ въ евангеліи". De corona. milit. cap. 3.

во единаго Святаго Духа Утѣшителя, глаголавшаго чрезъ пророковъ. И во едину святую вселенскую церковь. И въ воскресеніе плоти. И въ жизнь вѣчную[1]). Все содержаніе символа, какъ съ перваго же разу можно видѣть, истекаетъ изъ мысли о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, и сосредоточивается около трехъ главныхъ пунктовъ вѣроученія христіанскаго объ Отцѣ, Сынѣ и Святомъ Духѣ, выраженныхъ въ частныхъ и опредѣленныхъ положеніяхъ. По отношенію къ этимъ тремъ основнымъ пунктамъ вѣроученія члены вѣры о крещеніи, о церкви, воскресеніи плоти и жизни вѣчной стоятъ, повидимому, какъ бы особнякомъ. Но въ существѣ дѣла они находятся съ ними во внутренней и неразрывной связи, такъ какъ учрежденіе крещенія и подаяніе въ немъ благодати оставленія грѣховъ, основаніе и поддержаніе церкви, дарованіе и поддержаніе надежды на воскресеніе и жизнь вѣчную, есть дѣло Сына Божія и Духа Святаго, первымъ начатое, а послѣднимъ продолжаемое.

Таковы точно по своему догматическому содержанію и составу символы римской, антіохійской, александрійской и кесаріе-палестинской церкви, хотя относительно трехъ послѣднихъ символовъ нужно замѣтить, что они не сохранены въ полномъ и цѣлостномъ видѣ, бывъ приводимы древними учителями только по частямъ, насколько это требовалось для ихъ особенной цѣли,—чтобы показать вѣру древней церкви въ божество Іисуса Христа.

Кромѣ того, въ частности относительно символа александрійской церкви нужно сказать, что онъ, вслѣдствіе того,

---

[1]) Приведенъ символъ по первоначальному изданію Прево 1631 г. только съ оставленіемъ слова *Творца*, другой разъ повтореннаго послѣ словъ: *Творца неба и земли*, и съ прибавленіемъ слова: *во славѣ* послѣ слова *грядущаго*, по изданію Тутте 1763 г., утверждающаго, что такое чтеніе находится въ большей части древнихъ рукописей. См. Древнія формы символа вѣры православной церкви. Чельцова. 1869 г.



что предполагался общеизвѣстнымъ, Александромъ александрійскимъ въ его окружномъ посланіи, по поводу ереси Аріевой, приводится больше въ видѣ перифраза, чѣмъ буквальнаго текста, хотя это не препятствуетъ видѣть въ немъ полное сродство съ другими символами [1]). Но особеннѣйшаго вниманія въ

[1]) Символъ римской церкви по греческому тексту, сохраненному въ посланіи Маркелла, епископа анкирскаго къ папѣ Юлію и совершенно согласному съ латинскимъ текстомъ Руфиновымъ, за исключеніемъ недостающихъ у Руфина послѣднихъ словъ: *и жизнь вѣчную*: „вѣрую въ Бога *Отца* Вседержителя. И во Христа Іисуса, Сына Его, Единороднаго, Господа нашего, рожденнаго отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы, при Понтіѣ Пилатѣ распятаго, и погребеннаго и въ третій день воскресшаго изъ мертвыхъ, возшедшаго на небеса и сѣдящаго одесную Отца, откуда придетъ судить живыхъ и мертвыхъ. И во Святаго Духа, – святую церковь, оставленіе грѣховъ, воскресеніе плоти, жизнь вѣчную" (Haeres. 72. n. 3. Patavii edit. 1682 г. S. Epiphan. T. I. p. 836).

Символъ антіохійской церкви: „вѣруемъ во единаго и одного только истиннаго Бога, Отца Вседержителя, Творца всего видимаго и невидимаго. И въ Господа нашего Іисуса Христа, Сына Его Единороднаго и рожденнаго прежде всякаго созданія, рожденнаго отъ Него прежде всѣхъ вѣковъ, *и не сотвореннаго, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, единосущнаго Отцу*, чрезъ Котораго и вѣка устроены и все произошло, – для насъ сошедшаго и родившагося отъ Дѣвы Маріи, и распятаго при Понтіѣ Пилатѣ, и погребеннаго, и воскресшаго въ третій день по писаніямъ, и возшедшаго на небеса, и имѣющаго опять придти — судить живыхъ и мертвыхъ".. (Patr. curs compl. lat. T. L. Cassian. opp. T. II de incarnat. Christi lib. VI. c. 3 col. 142—144).

Символъ александрійской церкви: „вѣруемъ *какъ учитъ апостольская церковь*, въ одного только *нерожденнаго* Отца... И во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, Единороднаго, рожденнаго ... отъ Отца.... прежде вѣковъ.... Единаго Духа Святаго *исповѣдуемъ* едину и *одну только* вселенскую апостольскую церковь.... *Сверхъ того признаемъ* воскресеніе изъ мертвыхъ, *котораго начаткомъ былъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, истинно, а не призрачно* пріемшій тѣло отъ *Богородицы* Маріи, при скончаніи вѣковъ въ отложеніи грѣха пришедшій къ роду человѣческому, распятый и умершій... воскресшій изъ мертвыхъ, вознесшійся на небеса, сѣдящій одесную величія". (Vales. édit. p. 8—20. Theodoret. eccles. hist. lib. 1. c. 4).

Символъ кесаріе-палестинской церкви: „вѣруемъ во единаго Бога Отца Вседержителя, Творца всего совершенно видимаго и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа, Слово Божіе, Бога отъ Бога, свѣтъ отъ свѣта, жизнь отъ жизни, Сына Единороднаго, рожденнаго прежде всякаго созданія, прежде всѣхъ вѣковъ отъ Отца рожденнаго, чрезъ Котораго и произошло все, — для нашего спасенія воплотившагося и между человѣками жившаго, и страдавшаго, и

семъ отношеніи заслуживаетъ символъ кипрской церкви [1]). По своему составу и содержанію онъ представляетъ совершенное сходство съ символомъ іерусалимской церкви, за исключеніемъ, конечно, тѣхъ дополненій, какія, были привнесены въ него изъ никейскаго вѣроопредѣленія, составлявшаго собою не что иное, какъ болѣе точное опредѣленіе одного изъ членовъ древнихъ символовъ о лицѣ Іисуса Христа. Онъ же собственно, съ нужнымъ сокращеніемъ этихъ самыхъ дополненій на 2-мъ вселенскомъ соборѣ, и послужилъ основаніемъ для вселенскаго символа, признаннаго всѣми дальнѣшими вселенскими соборами неизмѣннымъ и общеобязательнымъ образцемъ вѣры для всѣхъ вѣрующихъ и для всѣхъ временъ.

§ 14.

Вѣроопредѣленія соборныя.

Наравнѣ съ церковными символами для православнаго догматиста должны имѣть особенное значеніе *вѣроопредѣленія* вселенскихъ и тѣхъ изъ помѣстныхъ соборовъ, которые были утверждены вселенскими (2 пр. трульскаго собор.). а также вѣроопредѣленія, въ болѣе или менѣе ясномъ видѣ встрѣчающіяся въ правилахъ апостольскихъ (утвержденныхъ трульскимъ

воскресшаго въ третій день, и возшедшаго къ Отцу, и имѣющаго придти опять во славѣ -- судить живыхъ и мертвыхъ. Вѣруемъ и во единаго Духа Святаго" (Montfauconii edit. Athanas. Magn. opp. T. I. pars. 1, p. 238 et sequ).

[1]) Символъ кипрской церкви: „вѣруемъ во единаго Бога, Отца Вседержителя Творца и неба и земли, и видимаго всего и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія единороднаго, отъ Отца рожденнаго, прежде всѣхъ вѣковъ, *то есть, изъ сущности Отца, свѣтъ отъ свѣта Бога истиннаго, рожденнаго и не сотвореннаго, единосущнаго Отцу*, чрезъ Котораго все произошло, *какъ на небесахъ, такъ и на землѣ*,—для насъ человѣковъ, и для нашего спасенія сошедшаго съ небесъ, и воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы и вочеловѣчившагося, и воскресшаго въ третій день, по писаніямъ, и возшедшаго на небеса, и сѣдящаго одесную Отца, и опять грядущаго. И въ Духа Святаго, Господа животворящаго, отъ Отца исходящаго, съ Отцемъ и Сы-

соборомъ 2 пр.); такъ какъ всѣ эти вѣроопредѣленія служатъ выраженіемъ голоса вселенской церкви. Таковы вѣроопредѣленія перваго вселенскаго собора о божескомъ лицѣ Іисуса Христа, втораго вселенскаго—о божествѣ Духа Святаго, четвертаго и пято-шестаго вселенскихъ соборовъ объ образѣ соединенія естествъ въ Іисусѣ Христѣ и двухъ въ Немъ воляхъ и дѣйствіяхъ. Таковы также прямо или только косвенно встрѣчающіяся въ самыхъ правилахъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, или въ апостольскихъ правилахъ, частныя черты вѣроопредѣленій церковныхъ относительно тѣхъ или другихъ христіанскихъ догматовъ, напр. относительно догматовъ о Тройцѣ (ап. пр. 49 и 50; втораго вселенскаго соб. пр. 1 и 7; помѣст. лаодик. пр. 7); о безсѣменномъ рожденіи Іисуса Христа (трул. соб. пр. 79); о первосозданной природѣ человѣка (помѣст. карѳаген. пр. 109); о прародительскомъ грѣхѣ (карѳаг. пр. 110, 114, 115 и 116); о благодати (карѳаг. пр. 111, 112 и 113); о церкви (трул. пр. 64); о таинствахъ крещенія (трул. пр. 84. карѳаг. пр. 79), муропомазанія (втор. всел. соб. пр. 7 лаодик. пр. 7), евхаристіи (перв. вселен. пр. 13 и 18, трул. пр. 28 и 32, карѳаг. пр. 46 и 50), покаянія (ап. пр. 52. трул. пр. 102. лаодик. п. 2), священства (халкид. пр. 2), и т. п.

Всѣ этого рода вѣроопредѣленія церковныя представляютъ собою весьма важное и существенное средство къ болѣе полному и точному уясненію содержащихся въ символѣ

номъ спокланяемаго и сславимаго, глаголавшаго чрезъ пророковъ. Во едину святую вселенскую и апостольскую церковь. Исповѣдуемъ едино крещеніе въ оставленіе грѣховъ. Ожидаемъ воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Аминь. *Говорящимъ же, что было нѣкогда, когда Сына Божія не было, и что прежде, чѣмъ Онъ родился, не было Его,—или что Онъ произошелъ изъ ничего, или изъ ипостаси или сущности, - утверждающихъ, что Онъ преходящъ или измѣняемъ, — анаѳематствуетъ ихъ вселенская и апостольская церковь*". (Dionis. Petav. opp. S. Epiph. T. II. p. 122 et 123. Ancorat. n. 120).

вѣры догматовъ, которые изображены въ немъ въ слишкомъ краткомъ и сжатомъ видѣ. Тѣмъ не менѣе и они сами имѣютъ подобнаго же рода сжатую форму, нуждающуюся въ болѣе широкомъ и ясномъ своемъ раскрытіи для того, чтобы имѣть возможность вполнѣ передавать собою сознанію вѣрующихъ то, что подъ ней заключено. Вѣроопредѣленія соборныя, говоря не много, содержали въ себѣ очень многое. Служа выраженіемъ согласія многихъ и притомъ опытныхъ въ дѣлахъ вѣры пастырей и учителей церкви, они не были со стороны ихъ однимъ простымъ и голословнымъ утвержденіемъ или отрицаніемъ относительно такого или иного недоумѣнія или вопроса въ области вѣры, а были ихъ послѣднимъ и заключительнымъ словомъ, которое позади себя предполагало длинный процессъ мыслительной работы,—изслѣдованіе напр. и изученіе св. Писанія, преданія и вообще всего того, что̀ могло представить собою полное и твердое основаніе для этого рѣшающаго, заключительнаго слова. Поэтому-то для тѣхъ изъ вѣрующихъ, которые желали своею мыслію войти въ болѣе широкій и глубокій смыслъ, заключающійся въ вѣроопредѣленіяхъ церковныхъ, по самому существу дѣла оказывалось необходимымъ, или самимъ пытаться проникнуть его и для этого пройти тѣмъ мыслительнымъ путемъ, какой проходили просвѣщенные составители вѣроопредѣленій, или ожидать пособія въ семъ случаѣ отъ другихъ болѣе искусныхъ въ мысли и болѣе опытныхъ въ знаніи вѣры. Такимъ образомъ вѣроопредѣленія церковныя, равно какъ и символы, самымъ характеромъ своей завитости и сжатости вызывали просвѣщеннѣйшихъ пастырей на такого рода догматическіе труды, которые бы могли ихъ сжатому содержанію сообщать болѣе развитую, широкую, и, насколько это оказывалось возможнымъ и нужнымъ, доказательную или убѣдительную форму, чтобы тѣмъ способствовать болѣе твердому вкорененію ихъ въ сознаніи вѣрующихъ.

§ 15.

Исповѣданія вѣры или вѣроизложенія.

Однимъ изъ самыхъ обычныхъ отвѣтовъ на эту потребность были *исповѣданія вѣры*, писанныя отдѣльными просвѣщенными учителями церкви съ тою именно цѣлію, чтобы сообразно потребностямъ времени представить вѣрующимъ, при соблюденіи нужной точности, возможно болѣе развитое, ясное и опредѣленное изложеніе ученія церкви относительно только нѣкоторыхъ или же всѣхъ пунктовъ вѣроученія христіанскаго, содержащагося въ символахъ или вѣроопредѣленіяхъ соборныхъ. Такъ какъ они писались во имя церкви и отъ лица церкви, то само собою понятно, что на нихъ должно смотрѣть, какъ на выраженіе голоса церкви, или вселенской, или помѣстной, смотря по тому, принимала ли ихъ и одобряла церковь вселенская, или церковь частная, помѣстная. Между древнѣйшими исповѣданіями вѣры по времени и важному своему значенію первое мѣсто занимаетъ исповѣданіе св. *Григорія чудотворца* (неокесарійскаго), заключающее въ себѣ, хотя не пространное, но самое опредѣленное и точное ученіе о трехъ лицахъ въ Божествѣ, объ ихъ личныхъ свойствахъ и единосущіи [1]), кромѣ того, что оно пользовалось особеннымъ уваженіемъ въ неокесарійской церкви, и вселенскою церковію было одобрено на 6-мъ вселенскомъ соборѣ [2]). Большимъ также уваженіемъ и значеніемъ въ древней церкви пользовалось направленное противъ Савеллія и Павла самосатскаго исповѣданіе вѣры въ Тройцу *св. Лукіана мученика*, которымъ

---

[1]) De vita S. Greg. Thaumat. in opp. Greg nyss. Curs. compl. graec. T. XLVI. col. 912. Примѣч. Можно замѣтить, что изложеніе основныхъ членовъ вѣры встрѣчаемъ еще гораздо прежде у *Иринея* (Contr. haeres. c. 10, n. 1) и у *Тертулліана* (De veland. virgin. c. 1, n. 5), но какъ у того, такъ и у другого оно по своей сжатой формѣ мало чѣмъ отличается отъ древнихъ символовъ.

[2]) Пр. 2.

между прочимъ руководились въ ученіи о Троицѣ отцы антіохійскаго помѣстнаго собора (341 г.) [1]). Подобное же исповѣданіе вѣры *св. Василія великаго*, направленное имъ противъ современныхъ ему лжеученій, какъ вообще о св. Троицѣ, такъ въ частности о Сынѣ Божіемъ [2]). Особеннаго затѣмъ вниманія заслуживаютъ краткое изложеніе, въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ, православной вѣры (ἔκθεσις σύντομος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) *Анастасія Синаита*, имѣющее видъ самаго краткаго катихизиса, а также исповѣданіе вѣры *св. Софронія патріарха іерусалимскаго* во св. Троицу и два естества во Христѣ, одобренное на шестомъ вселенскомъ соборѣ [3]), равно какъ и одобренное на седмомъ вселенскомъ соборѣ исповѣданіе вѣры *Θеодора патріарха іерусалимскаго*, въ которомъ съ ясностію и отчетливостію излагается ученіе какъ о разности между собою лицъ въ св. Троицѣ, такъ и объ ихъ единосущіи [4]). Нельзя не упомянуть еще объ одномъ весьма древнемъ исповѣданіи вѣры, извѣстномъ подъ именемъ символа *св. Аѳанасія*, пользовавшемся особеннымъ уваженіемъ, по преимуществу въ западной церкви. Въ немъ, можно сказать, съ классическою ясностію, опредѣленностію и отчетливостію излагается ученіе о различіи и единосущіи трехъ лицъ въ Божествѣ, а также объ образѣ соединенія двухъ естествъ въ одномъ лицѣ Іисуса Христа. Но оно не принадлежитъ ни св. Аѳанасію великому, ни его вѣку. Независимо отъ недостатка свидѣтельствъ въ пользу его подлинности, самое содержаніе его, направленное противъ лжеученія несторіанскаго и монофизитскаго, указываетъ на возможность появленія его не ранѣе пятаго вѣка.

---

[1]) Sozomen. eccles. hist. lib. 3. c. 5. Niciph. hist. eccles. 9. 5.
[2]) De vera fid. edit, Paris, 1618. T. II, p. 354 et 355.
[3]) Binii concil. ed. Morel. 1636. T. V, p. 161.
[4]) Ibid. p. 599—601.

Изъ позднѣйшихъ исповѣданій православной вѣры въ церкви греческой болѣе извѣстны: *изложеніе православной вѣры Григорія Паламы*, архіепископа солунскаго (жившаго въ половинѣ XIV вѣка) [1]), *исповѣданіе православной и неповрежденной вѣры Христовой Геннадія* или *Георгія схоларія* патріарха цареградскаго, составленное имъ по требованію султана Магомета II, по взятіи Константинополя [2]), *катихизисъ Мелетія Пиги*, константинопольскаго патріарха [3]), *три догматическія посланія* константинопольскаго патріарха *Іереміи* къ виртембергскимъ богословамъ протестантамъ (1576—1581), гдѣ довольно обстоятельно излагается ученіе восточной православной церкви и преимущественно съ тѣхъ сторонъ, какими оно отличается отъ исповѣданія августанскаго [4]), наконецъ *исповѣданіе* іерусалимскаго патріарха *Досиѳея*, которое было читано и одобрено на іерусалимскомъ соборѣ 1672 г., а потомъ въ 1723-мъ году отъ лица всѣхъ восточныхъ первосвятителей прислано было нашему Св. Синоду, какъ образецъ точнаго изложенія вѣры [5]). Въ русской церкви пользовалось и пользуется особеннымъ уваженіемъ и значеніемъ символической книги довольно пространное *православное исповѣданіе* кіевскаго митрополита *Петра Могилы*; такъ какъ оно было разсматриваемо и исправляемо на двухъ соборахъ—кіевскомъ 1640 г. и ясскомъ 1643 г., а затѣмъ одобрено четырьмя

---

[1]) Cave script. eccles. hist. sub voce. Greg. Palam

[2]) Libri symbol. eccles. graec. Kimmel. Jene, 1843, p. 1—24.

[3]) Philip. Cyprii chron eccles graec. Lips. 1687. p. 434.

[4]) Acta et scripta theolog. virtemb. et patriarch. constantinop. Wirtemb. 1584.

[5]) Libri symbol. eccles. graec. Kimmel. 1843. Можно еще упомянуть о *исповѣданіи каѳолической и апостольской церкви восточной* (1661 г.) іеромонаха *Митрофана Критопула*, послѣ патріарха александрійскаго, и также о православномъ исповѣданіи или изложеніи вѣры православной апостольской церкви *Евгенія Булгариса* (1765), окончившаго дни свои въ Россіи въ санѣ славонскаго херсонскаго архіепископа.

вселенскими патріархами и двумя патріархами русскими Іоакимомъ и Адріаномъ [1]).

Но исповѣданія вѣры не могли удовлетворять всѣмъ потребностямъ вѣрующихъ, возникающимъ изъ сознанія необходимости знать свою вѣру. Въ ихъ цѣляхъ было только представлять догматы вѣры въ возможно-ясной, точной и опредѣленной формѣ, но при этомъ не имѣлось въ виду излагать ихъ со всею полнотою, обстоятельностію, отчетливостію и возможною доказательностію. Между тѣмъ въ церкви никогда не могла не чувствоваться потребность и въ послѣдняго рода изложеніи догматовъ, какъ по отношенію ко всѣмъ образованнымъ вѣрующимъ, не могшимъ не желать всесторонняго и основательнаго знанія своей вѣры, такъ въ особенности по отношенію къ пастырямъ церкви, которые обязаны были не только сами знать ее наилучшимъ образомъ, но быть сильными преподать ее другимъ и, когда оказывалось нужнымъ, оправдать и защитить ее отъ нападокъ со стороны лжи и заблужденія. Отвѣтомъ на эту потребность въ церкви была начавшаяся на первыхъ порахъ и непрерывающаяся въ ней догматическая дѣятельность научнаго характера, слѣдствіемъ которой было появленіе сперва отдѣльныхъ, научныхъ догматическихъ трактатовъ, за тѣмъ сборниковъ и системъ. Къ историческому обозрѣнію этого рода догматическихъ трудовъ мы и переходимъ.

§ 16.

Исторія догматической науки. Ея періоды.

Научная дѣятельность въ изслѣдованіи и опредѣленіи догматовъ вѣры могла начаться и дѣйствительно началась въ

[1]) Подобнымъ же значеніемъ пользуется у насъ *православный катихизисъ* митрополита московскаго *Филарета*, изданный съ одобренія Св. Синода для употребленія въ школахъ.

церкви только тогда, когда въ ряду ея живыхъ и дѣятельныхъ членовъ отъ времени до времени стали появляться мужи, обладавшіе богатымъ философскимъ или научнымъ образованіемъ и пользовавшіеся имъ во благо вѣры Христовой и церкви. Таковы были по преимуществу почти непрерывно появлявшіеся въ церкви, начиная съ св. Іустина философа, учителя 2-го и 3-го вѣковъ христіанства, получившіе названіе апологетовъ, вслѣдствіе преимущественнаго обращенія ихъ ученой дѣятельности на защиту истины и вѣры Христовой отъ ея противниковъ и враговъ. Эти неусыпные борцы за божественную истину, естественно должны были употребить большую часть лучшихъ своихъ научныхъ силъ на ея защиту или отраженіе дѣлаемыхъ на нее совнѣ, и часто во имя науки, вражескихъ нападеній. Тѣмъ не менѣе они и въ положительномъ смыслѣ сдѣлали весьма не мало добраго и полезнаго для истинъ вѣры Христовой, примѣнивши къ нимъ свою научную дѣятельность. Важная ихъ заслуга въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что они первые положили начало научному методу въ изслѣдованіи божественныхъ истинъ вѣры или догматовъ, и первые своими научными трудами для нихъ проложили и навсегда за ними укрѣпили тотъ путь, на которомъ впослѣдствіи времени постепенно и непрерывно должно было развиться и усовершиться ихъ научное познаніе, имѣвшее образовать собою особенную науку—догматику. И самое, такъ сказать, живое предъуказаніе на это будущее догматической науки не замедлило явиться въ ихъ же время, такъ какъ мы здѣсь, кромѣ научныхъ трактатовъ относительно тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ догматовъ вѣры, встрѣчаемся уже и съ самымъ довольно значительнымъ и виднымъ, хотя еще во многихъ отношеніяхъ не совершеннымъ, опытомъ довольно полнаго, систематическаго ихъ изложенія. Мы разумѣемъ догматическое сочиненіе Оригеново *о началахъ*. Съ четвер-

таго вѣка—въ періодъ вселенскихъ соборовъ, когда церковь, получивъ въ государствѣ право гражданства, стала имѣть уже свободный доступъ ко всѣмъ источникамъ и средствамъ внѣшняго просвѣщенія и образованія и когда, владѣя чрезъ это не оскудѣвающимъ запасомъ своихъ научныхъ силъ, во всякое время и отовсюду, по мѣрѣ надобности, могла возбудить и вызвать ихъ на нужную работу для блага вѣры,—догматико-научная дѣятельность въ ней не только не прекращается, а напротивъ усиливается, становится плодовитѣе и принимаетъ болѣе широкіе размѣры, идя совершенно въ параллель съ ходомъ вѣроопредѣленій, составляющихся на вселенскихъ соборахъ. Впрочемъ и здѣсь мы встрѣчаемся по преимуществу только съ отдѣльными догматическими трактатами о томъ или другомъ догматѣ вѣры, что̀ объясняется почти не прерывающимся въ этотъ періодъ возникновеніемъ и развитіемъ всякаго рода ересей, въ виду которыхъ ученые пастыри по преимуществу и избирали догматическіе предметы для своихъ научно-богословскихъ занятій. Но этихъ трактатовъ очень много, такъ что они обнимаютъ собою по частямъ почти всѣ вопросы догматическіе и потому представляютъ драгоцѣнный матеріалъ для догматической науки, который для догматиста тѣмъ долженъ быть дороже, что онъ былъ подготовляемъ большею частію знаменитыми и достославными отцами и учителями церкви, и эта работа происходила подъ непосредственнымъ вѣяніемъ и руководствомъ духа всей вселенской церкви, и неоднократно была одобряема на самихъ же вселенскихъ соборахъ. Тѣмъ не менѣе въ этотъ богатый своими догматическими матеріалами періодъ мы находимъ не малое число и немало значительныхъ опытовъ относительно полнаго и цѣлостнаго изложенія догматовъ вѣры, а въ заключеніе его и встрѣчаемся съ завершающимъ собою всѣ эти опыты и далеко выше всѣхъ ихъ стоящимъ въ научномъ отношеніи догматическимъ

трудомъ *св. Іоанна Дамаскина*, который уже носитъ на себѣ ясный отпечатокъ научной системы и во всемъ главномъ и существенномъ удовлетворяетъ всѣмъ ея требованіямъ. Догматика Дамаскина, можно сказать, была послѣднимъ завѣтнымъ и напутственнымъ словомъ отъ лица древней вселенской церкви всѣмъ дальнѣйшимъ догматистамъ, которые могли здѣсь находить для себя живой примѣръ и урокъ тому, какъ и въ какомъ духѣ нужно и имъ самимъ продолжать вести дѣло своего научнаго изслѣдованія и уясненія догматовъ такъ, чтобы соблюсти и благо вѣры и въ тоже время удовлетворять современнымъ требованіямъ науки. Но западные догматисты вслѣдствіе вскорѣ послѣдовавшаго за симъ отдѣленія церкви западной отъ восточной и отсюда возникшаго въ ней духа антагонизма противъ всего восточнаго, не долго слѣдовали св. Дамаскину въ своихъ научныхъ занятіяхъ догматами вѣры, и вскорѣ, подъ вліяніемъ новаго западнаго схоластическаго образованія, вступили съ ними на новый путь догматическаго изысканія истины, который не извѣстенъ былъ ни Дамаскину, ни его древнѣйшимъ предшественникамъ по занятію догматами вѣры, и который по своей нетвердости и шаткости скорѣе могъ привести къ сбивчивымъ недоумѣніямъ, или даже заблужденіямъ въ истинахъ вѣры, чѣмъ принести имъ какую либо существенную пользу. Только на востокѣ въ Греціи труженики догматической науки всегда оставались вѣрны въ своихъ занятіяхъ на пользу вѣры духу и направленію св. Дамаскина, хотя нужно замѣтить, что они, вслѣдствіе упадка просвѣщенія въ Греціи и многихъ другихъ неблагопріятныхъ условій, почти ничего новаго сравнительно съ Дамаскинымъ не могли сдѣлать для усовершенія этой науки. Но съ XVII вѣка, а именно со времени введенія и распространенія (по образцу западнаго) высшаго духовнаго образованія въ Россіи, на подмогу или, точнѣе сказать, на смѣну

имъ начинаютъ появляться и доселѣ не прекращаютъ своего преемственнаго существованія новые дѣлатели на поприщѣ догматической науки, которые, насколько это по времени возможно, усовершаютъ или подвигаютъ ее впередъ, воспособляясь многимъ изъ того, что можно позаимствовать съ пользою готоваго изъ западной богословской науки и въ тоже время оставаясь совершенно вѣрными духу вѣры и истинѣ древней вселенской церкви.

Сообразно съ выше сказаннымъ, исторію православной догматики, для болѣе подробнаго и отчетливаго знакомства, можно раздѣлить на слѣдующіе три періода: 1) на ея первоначальный періодъ, обнимающій собою три первые знаменитые вѣка христіанства—до вселенскихъ соборовъ; 2) на періодъ ея, обнимающій собою всѣ времена вселенскихъ соборовъ, и 3) на періодъ ея существованія и развитія послѣ вселенскихъ соборовъ, сперва въ Греціи до XVII столѣтія, а послѣ съ XVII столѣтія въ Россіи. Что же касается исторіи догматики на западѣ послѣ раздѣленія церквей, то, само собою понятно, она не можетъ и не должна быть прямымъ предметомъ нашего разсмотрѣнія. Но такъ какъ въ извѣстномъ отношеніи неоспоримъ фактъ историческаго вліянія западной, не только католической, но и протестантской догматики на нашу православную догматику, конечно, не со внутренней, а со внѣшней стороны; то мы считаемъ не лишнимъ, послѣ изложенія исторіи православной догматики, хотя слегка коснуться такой же исторіи, какъ католической, такъ и, возникшей изъ нѣдръ ея, протестантской догматики.

§ 17.

Догматика въ первые три вѣка христіанства.

Евангельская истина, какъ божественная и безусловная истина, не только принесла съ собою успокоеніе и отраду

для сердца человѣческаго, но она должна была внести новую жизнь и новую крѣпость во всю душу человѣческую, слѣдовательно и въ господствующую и правящую въ ней силу мысли. Принятіе, поэтому, евангельской истины мыслію человѣческою въ соотвѣтственныхъ степени ея развитія болѣе или менѣе совершенныхъ мысленныхъ формахъ, не только не исключалось, а скорѣе предполагалось и выжидалось ею, конечно, при соблюденіи должныхъ отношеній къ ней со стороны мысли. Правда, Іисусъ Христосъ преподавалъ свое ученіе народу всегда съ удивительною и поражающею простотою, но этимъ Онъ нисколько не отрицалъ въ другихъ случаяхъ умѣстности и даже необходимости представлять тоже самое ученіе подъ другого рода болѣе искуственными и разсудочными формами, когда бы это оказывалось нужнымъ для того, чтобы болѣе приблизить истину къ сознанію людей и глубже ее напечатлѣть въ немъ. Ибо и Самъ Онъ былъ простъ въ своихъ рѣчахъ не съ иною цѣлію, какъ съ тою, чтобы быть понятнымъ для каждаго изъ своихъ слушателей, принадлежавшихъ по преимуществу къ простому и необразованному классу людей, и чтобы сѣемое Имъ сѣмя слова Божія прямо и глубоко могло западать въ мысль и сердце каждаго. Не съ иною цѣлію былъ употребляемъ Спасителемъ по преимуществу и приточный образъ рѣчи. Онъ ближе всего подходилъ къ простому—образному способу представленія вещей, и облекая высокую истину въ извѣстныя каждому чувственныя и наглядныя формы, тѣмъ самымъ давалъ каждому отчасти возможность какъ бы осязать эту истину или непосредственно созерцать ее. Между тѣмъ, нужно замѣтить, что Христосъ, предлагая свое ученіе народу по преимуществу въ притчахъ (Матѳ. 13, 3. 34), въ тоже время большею частію оставлялъ ихъ не разъясненными предъ народомъ. Это, конечно, опять дѣлалось не съ иною, какъ съ тою цѣлію, чтобы каждому предоставить возможность

самому чрезъ догадливость дойти до того смысла, который былъ заключенъ въ приточной рѣчи. Въ притчѣ истина представлялась какъ бы во внѣшней чувственной оболочкѣ или скорлупѣ. Эта оболочка или скорлупа давалась каждому готовою, но въ тоже время каждый самъ собою долженъ былъ добраться до содержащагося здѣсь внутренняго зерна истины, чтобы обладаніе имъ не казалось чѣмъ либо чуждымъ ему, а было, насколько это было возможнымъ, дѣломъ его личной, сознательной самодѣятельности. Въ своихъ же бесѣдахъ, обращенныхъ къ книжникамъ и фарисеямъ, Христосъ часто отступалъ отъ обыкновенной своей простоты, такъ что Его рѣчь въ семъ случаѣ являлась довольно близко подходящею къ болѣе искусственной или научной рѣчи и даже принимала своего рода доказательный характеръ. Для убѣжденія въ этомъ достаточно припомнить то, какъ неоднократно Христосъ, для убѣжденія книжниковъ и фарисеевъ въ Его божественномъ посланничествѣ, ссылался на ветхозавѣтныя писанія и приводилъ изъ нихъ самыя мѣста (Іоанн. 5, 39; Марк. 12, 10; Лук. 4, 21; Матѳ. 22, 42—45), и какъ неоднократно Онъ, отвѣчая имъ на разнаго рода лжеумствованія, Самъ прибѣгалъ къ своего рода логическимъ доказательствамъ, и съ неодолимою силою поражалъ ихъ (Матѳ. 12, 25—28; Лук. 20, 2—8). Достойно вниманія и то обстоятельство, что Іисусъ Христосъ требовалъ отъ своихъ ближайшихъ учениковъ, имѣвшихъ быть учителями всѣхъ народовъ не того только, чтобы они твердо запомнили все то, чему Онъ училъ ихъ, но чтобы соединяли со всѣмъ этимъ и надлежащее разумѣніе. На вопросъ учениковъ своихъ, для чего Онъ все въ притчахъ говоритъ народу, даетъ имъ такой отвѣтъ: *яко вамъ дано есть разумѣти тайны царствія небеснаго, онѣмъ же не дано есть*, (Матѳ. 13, 11). Это означало не то, что будто бы апостолы имѣли узнать какое либо другое ученіе, высшее и совершенно

отличное отъ того, какое преподавалось народу, а то, что имъ предоставлена была возможность знать это же самое ученіе въ болѣе совершенномъ, ясномъ и раздѣльномъ видѣ, съ надлежащимъ и полнымъ разумѣніемъ его или разумно, тогда какъ другіе не могли имѣть о немъ такого яснаго понятія, и должны были ограничиваться въ семъ случаѣ только неполными и неясными представленіями. Ибо Христосъ, изъясняя своимъ ученикамъ внутренній смыслъ говоренныхъ Имъ въ слухъ народа, но оставляемыхъ безъ объясненія предъ нимъ, притчей, ясно, не сообщалъ имъ чрезъ это что либо по существу новое сравнительно съ тѣмъ, что предлагалъ Онъ народу, а только передавалъ имъ ясно и открыто то, что сообщалось другимъ образно и приточно. Дѣлалось же это, конечно, для того, чтобы подготовить апостоловъ къ болѣе совершенному и твердому разумѣнію истинъ вѣры, какое имѣло потребоваться отъ нихъ, какъ будущихъ вселенскихъ учителей, тогда какъ этого могло не требоваться отъ простыхъ вѣрующихъ, напр. могло не требоваться отъ нихъ обстоятельнаго и основательнаго знанія писаній и т. п. Потому-то Христосъ, явившись по своемъ воскресеніи нѣкоторымъ изъ своихъ учениковъ и нашедши въ нихъ поколебленную разнаго рода недоумѣніями вѣру въ Него, счелъ нужнымъ сдѣлать имъ свой строгій упрекъ, какъ за ихъ скудость вѣры въ свидѣтельствующія о Немъ писанія, такъ и за недостатокъ надлежащаго разумѣнія самихъ писаній. *О несмысленная*, сказалъ Онъ имъ, *и косная* (медлительные) *сердцемъ еже вѣровати о всѣхъ, яже глаголаше пророцы* (Лук. 24, 25). Подобнаго упрека не дѣлалъ бы имъ, конечно, Христосъ, еслибы отъ нихъ не ожидалъ и не требовалъ сравнительно съ прочими вѣрующими большей вѣры въ писанія и большаго разумѣнія ихъ. По этой же, конечно, причинѣ, какъ замѣчается у ев. Луки, Христосъ,

„начавъ отъ Моисея, изъ всѣхъ пророковъ изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ писаніи“ (Лук. 24, 27).

И апостолы силу проповѣди своей поставляли не въ искусственномъ построеніи рѣчи, не въ хитростномъ сплетеніи логическихъ аргументацій или, какъ выражается ап. Павелъ, *не въ препрѣтельныхъ* (убѣдительныхъ) *человѣческія премудрости словесѣхъ, но въ явленіи духа и силы*, чтобы вѣра утверждалась не на мудрости человѣческой, но на силѣ Божіей (1 Кор. 2, 4). Тѣмъ не менѣе они не отрицали этимъ всякую значимость у мудрости человѣческой въ дѣлѣ познанія божественной истины, не отрицали благоразумнаго пользованія ею для блага вѣры, напр. въ видѣ разсудочнаго или научнаго образа представленія ея истинъ, когда оказывалось бы это полезнымъ и даже нужнымъ для блага вѣрующихъ. Доказательствомъ сему могутъ служить преподаваемыя ими вѣрующимъ наставленія—возрастать въ познаніи Бога (2 Петр. 3, 18) и во всякой мудрости и разумѣніи духовномъ (Колос. 1, 9), а болѣе всего самыя же посланія ихъ и въ особенности же посланія ап. Павла, въ которыхъ при всей ихъ простотѣ замѣчается не мало и такого, что приближается къ научному способу разъясненія и изложенія истинъ вѣры. Если ап. Павелъ осуждаетъ мудрость человѣческую, то—не безусловно,—онъ осуждаетъ ее не саму по себѣ, а за то злоупотребленіе, какое сдѣлали изъ нея люди, а именно за то, что „міръ своею мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей“ (1 Кор. 1, 21), и что эта мудрость стала мудростію по стихіямъ міра сего, а не по Христу (Колос. 2, 8). Равнымъ образомъ, если ап. Павелъ свою проповѣдь о крестѣ называетъ безуміемъ (1 Кор. 1, 21. 23), то это означаетъ не то, чтобы проповѣдь апостольская на самомъ дѣлѣ лишена была человѣческаго смысла или заключала въ себѣ совершенное противорѣчіе съ разумомъ или мудростію человѣческою, а то, что

она таковою должна была только казаться и дѣйствительно казалась для ложныхъ мудрецовъ вѣка сего,—въ существѣ же дѣла она была проповѣдію о Христѣ—Божіей силѣ и премудрости (1 Кор. 1, 24), и слѣдовательно не лишенною истинной мудрости. Ибо какимъ образомъ она могла не имѣть такой мудрости, когда, по слову апостола, „безумное Божіе мудрѣе человѣковъ“ (1 Кор. 1, 25)? Потому-то Апостолъ вслѣдъ за тѣмъ, какъ выразился о своей проповѣди, что она заключается не въ убѣдительныхъ словахъ человѣческой мудрости, называетъ ее уже прямо мудростію, хотя вовсе не похожею на извращенную мудрость человѣческую. *Премудрость же*, говоритъ онъ, *глаголемъ въ совершенныхъ* (проповѣдуемъ между совершенными) *премудрость же не вѣка сего, ни князей вѣка сего престающихъ, но глаголемъ премудрость Божію* (1 Кор. 2, 6. 7). Въ посланіи къ колоссянамъ, предостерегая ихъ отъ того, чтобы кто не увлекъ ихъ философіею и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу (Колос. 2, 8), въ тоже время онъ пишетъ имъ слѣдующее: „мы не перестаемъ молиться о васъ и просить, чтобы вы исполнялись познаніемъ воли Его (Божіей) во всякой премудрости и разумѣніи духовномъ..., возрастая въ познаніи Бога“ (Колос. 1, 9. 10). Такимъ образомъ ап. Павелъ только дѣлаетъ строгое отличіе и разграниченіе между истинною христіанскою мудростію и мудростію стихійною, не по Христу, но вовсе не не думаетъ уничижать первую ради злоупотребленій, дѣлаемыхъ послѣднею. Напротивъ, строго осуждая послѣднюю, онъ чрезъ это еще болѣе возвышаетъ первую и тогда какъ всячески предостерегаетъ вѣрующихъ отъ ложной мудрости, и словомъ и примѣромъ своимъ онъ убѣждаетъ ихъ возрастать и преуспѣвать въ истинной мудрости, т. е. въ познаніи Бога, конечно, при соблюденіи въ семъ случаѣ должныхъ отношеній разума къ вѣрѣ чрезъ надлежащее ей повиновеніе (Римл. 1, 5; 14, 25; 2 Кор. 10, 5).

Итакъ, ни Христосъ, ни апостолы не исключали своимъ ученіемъ умѣстности въ извѣстныхъ случаяхъ и необходимости прибѣгать къ образу представленія и изображенія божественныхъ истинъ подъ особенными мыслительными или разсудочными формами, а скорѣе собственнымъ примѣромъ своей приспособительности въ проповѣди къ разнымъ духовнымъ возрастамъ людей предполагали и въ нѣкоторомъ отношеніи узаконяли подобнаго рода умѣстность и необходимость, которая естествено должна была быть сознаваема и чувствуема въ церкви отъ времени все болѣе и болѣе, по мѣрѣ соприкосновенія и сближенія ея съ образованнымъ классомъ общества, какого бы рода ни было это сближеніе благопріятно, или не благопріятно ея интересамъ. Въ случаѣ неблагопріятнаго отношенія къ церкви людей ученаго и образованнаго класса, составляющихъ собою главную внутреннюю силу общества, для того, чтобы успѣшно предъ ними оправдать и защитить интересы божественной истины, необходимо было вступать съ ними въ борьбу съ тѣмъ оружіемъ, которое сами они считали дѣйствительнымъ и сильнымъ, и которымъ сами пользовались, т. е. съ оружіемъ образованія и науки, безъ чего всякаго рода попытки къ защитѣ должны были оставаться совершенно безплодными.

Точно такимъ же образомъ необходимо было поступать церкви съ людьми образованными и въ случаѣ благопріятнаго ихъ къ ней отношенія, если бы она захотѣла привлечь ихъ къ вѣрѣ. Ибо въ людяхъ такого рода стремленіе относиться ко всему сознательно и разумно, всякую истину становить предметомъ своей живой мысли и представлять ее подъ извѣстными разсудочными и научными формами составляетъ не прихоть, а внутреннюю, неотразимую потребность ихъ духа, такъ что если что либо принимаютъ они за истину, то не иначе, какъ подъ этимъ условіемъ, и принявши ее и усвоив-

ши себѣ, хотя бы она была и богооткровенная истина, опять не иначе ее могутъ представлять себѣ или мыслить, какъ подъ вышеозначенными разсудочными и научными формами.

Если, поэтому, въ послѣапостольское время мы на первыхъ порахъ не встрѣчаемся еще съ научнымъ способомъ изложенія христіанскихъ истинъ, который рано или поздно долженъ былъ привести къ попыткамъ построенія изъ нихъ научной системы, то причина этому была не иная, какъ та, что пока еще въ ряду христіанъ не появлялись люди науки и обширнаго свѣтскаго образованія. Но съ появленіемъ въ средѣ христіанства такого рода людей, естественно долженъ былъ произойти означенный поворотъ въ измѣненіи внѣшняго способа преподаванія и изложенія христіанскихъ истинъ вѣры,—что дѣйствительно и случилось послѣ возникновенія на свѣщникѣ церковномъ ставшихъ часъ отъ часу обращаться отъ язычества къ христіанству такого рода ученѣйшихъ и образованнѣйшихъ мужей, каковы были первые апологеты христіанскіе, во главѣ которыхъ стоитъ св. *Іустинъ философъ*. Св. Іустинъ и другіе подобные ему философы, напр. *Аристидъ, Аѳинагоръ и Татіанъ* приняли христіанство не вслѣдствіе какого либо случайнаго или безотчетнаго увлеченія имъ, а именно потому, что, ища вездѣ въ философскихъ системахъ и нигдѣ не находя полнаго удовлетворенія стремленіямъ своего мыслящаго духа къ истинѣ, нашли наконецъ свое искомое въ истинѣ христіанской,—почему, и по принятіи ея, они не только не переставали сознавать себя философами, но сравнительно съ прежнимъ еще больше стали сознавать себя таковыми, такъ какъ теперь только и стали они истинными философами, начавши обладать истинною христіанскою мудростію [1]). Они-то,

[1]) Св. Іустинъ напр. и сдѣлавшись христіаниномъ, не переставалъ считать себя философомъ и продолжалъ носить философскую мантію. Dial. c. Triph. c. 1. Euseb. eccles. hist. lib. IV. cap. 11.



какъ сами опытно на себѣ испытавшіе возможность плодотворнаго соединенія глубины мысли философствующей съ силою вѣры, или истинной философіи съ христіанскимъ откровеніемъ, могли и для другихъ съ возможною ясностію и отчетливостію указать и опредѣлить надлежащее отношеніе между философіею и христіанскимъ откровеніемъ, между разумомъ и вѣрою, а вмѣстѣ съ этимъ и на самомъ дѣлѣ дать полезный примѣръ того, какъ и другимъ можно и должно пользоваться пособіемъ философіи или философствующаго разума, при защищеніи ли, или положительномъ раскрытіи истинъ христіанской религіи не только безъ вреда для нея, но даже съ явною пользою для ея интересовъ. И на самомъ дѣлѣ все это было ими сдѣлано по настоятельному вызову ихъ на то самою церковію, которая въ то время сознавала крайнюю нужду въ научномъ защищеніи своей вѣры въ виду сильныхъ и ѣдкихъ нападокъ на нее со стороны представителей языческой науки. Начало же этой научной дѣятельности въ пользу христіанской вѣры положено было первымъ христіанскимъ философомъ, св. Іустиномъ мученикомъ.

Іустинъ первый начинаетъ ясно сознавать важное значеніе разума въ дѣлѣ принятія и усвоенія божественной христіанской истины и первый, поэтому, старается отыскать соприкосновенныя сближенія между разумомъ и откровеніемъ и, опредѣливъ каждому изъ нихъ свое надлежащее значеніе и мѣсто, установить между ними самыя близкія и мирныя отношенія, чтобы чрезъ это найти въ разумѣ усерднаго служителя и дѣлателя на пользу откровенной истины, къ чему онъ призывается самою разумною природою своею и родствомъ ему этой истины. Разумъ и откровеніе, по Іустину, не представляютъ собою чего либо противорѣчащаго между собою и взаимно исключающаго другъ друга, а напротивъ заключаютъ въ себѣ нѣчто совершенно аналогичное и родственное другъ

другу, естественно и необходимо предполагающее одно другое. Гдѣ же основаніе этой внутренней ихъ близости между собою и родственной, неразрывной связи? Оно заключается въ самомъ ихъ происхожденіи отъ одного и того же источника или виновника—божественнаго Логоса. „Послѣдователи стоическихъ ученій“, говоритъ Іустинъ, „въ своей нравственной системѣ, равно какъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ поэты были прекрасны по причинѣ сѣмени Слова, насажденнаго въ родѣ человѣческомъ [1]). И все что когда либо сказано и открыто хорошаго философами и законодателями, все это ими сдѣлано соотвѣтственно мѣрѣ нахожденія ими и созерцанія Слова [2]). Ибо каждый изъ нихъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сродное съ посѣяннымъ Словомъ Божіимъ.... Итакъ все, что сказано кѣмъ нибудь хорошаго принадлежитъ намъ христіанамъ. Ибо мы послѣ Бога почитаемъ и любимъ Слово не рожденнаго и не изреченнаго Бога [3])“. Одинъ и тотъ же, слѣдовательно, по Іустину виновникъ и истины, присущей разуму въ дохристіанское время, и истины, содержащейся въ христіанскомъ откровеніи,—тотъ же божественный Логосъ, съ тою только разностію, что Онъ тамъ являлся только какъ бы въ задаточномъ или сѣменномъ видѣ (κατά σπερματικοῦ λόγου μέρος), а здѣсь открылся вполнѣ и всецѣло (παντος λόγου) [4]), и что тамъ открывалъ онъ свою истину какъ бы предначинательно только и частично, а здѣсь открылъ ее вполнѣ и всецѣло (λογικόν τό ὅλον) [5]). Въ такой близкой между собою аналогіи Іустинъ поставляетъ здѣсь истину естественную и истину откровенную, что можно бы даже по-

[1]) Apolog. II. n. 8.
[2]) Ibid. n. 10.
[3]) Ibid. n. 13.
[4]) Ibid. n. 8.
[5]) Ibid. n. 10.

думать, что онъ по ихъ внутреннему существу совершенно отождествляетъ, допуская между ними только количественное различіе, а не качественное, такъ что истина откровенная должна представлять собою не болѣе, какъ только пополненную и болѣе развитую истину естественную. Но такъ далеко простирать сближеніе между разумомъ и откровеніемъ, между истиною естественною и откровенною вовсе не было ни въ мысляхъ, ни въ цѣляхъ св. Іустина. Логосъ, по Іустину, разсѣевавшій по частямъ лучи своей истины въ древнемъ язычествѣ и затѣмъ вполнѣ открывшій себя въ христіанствѣ, конечно, есть одинъ и тотъ же божественный Логосъ, но дѣйствія Его въ первомъ и въ послѣднемъ случаѣ по своему существу и характеру совершенно отличны. Тамъ Онъ проявлялъ Себя частично и условно,—въ зависимости отъ такого или иного нравственнаго и умственнаго состоянія людей; здѣсь же напротивъ Онъ открываетъ Самого Себя всецѣло и совершенно безотносительно. Дѣйствія Логоса перваго рода, прямѣе сказать, имѣли характеръ посредствуемаго чрезъ разумъ откровенія естественнаго, а дѣйствія Его въ послѣднемъ случаѣ носятъ на себѣ характеръ откровенія непосредственнаго и сверхъестественнаго. На дѣйствія, поэтому, сѣменнаго Логоса, открывавшагося въ дохристіанское время, можно смотрѣть только какъ на предначинательныя или темныя предъизображенія того, что имѣлъ произвести въ христіанствѣ полный и цѣлостный божественный Логосъ, но вовсе не слѣдуетъ смотрѣть на нихъ, какъ на дѣйствительный зародышъ или сѣмя, изъ котораго возникли послѣдняго рода откровенія и дѣйствія Логоса. Отношеніе первыхъ къ послѣднимъ не есть отношеніе зерна къ произрастающему изъ него растенію или дереву, а скорѣе—отношеніе тѣни къ дѣйствительному тѣлу подобно тому, какъ и истина, открываемая Логосомъ въ древнеязыческомъ мірѣ, вовсе не составляетъ собою зародыша или зерна по от-

ношенію къ христіанской откровенной истинѣ, а только такъ относится къ ней, какъ копія—къ оригиналу. Потому то Іустинъ, указавъ на то, что лучшіе изъ древнихъ мыслителей не были совершенно лишены истины, дѣлаетъ такое замѣчаніе: „всѣ они посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, но темно. Ибо иное дѣло сѣмя и нѣкоторое подобіе чего либо, данное по мѣрѣ пріемлемости, а иное то самое, чего причастіе и подобіе даровано по Его благости“ [1]). „Мы имѣемъ нѣчто схожее съ содержимымъ уважаемыми поэтами и философами, нѣчто же—полнѣе и достойнѣе Бога“ [2]). Но достаточно было, по Іустину, и такое отношеніе признать между разумомъ и христіанскимъ откровеніемъ, чтобы убѣдиться въ томъ, что разумъ и откровеніе не представляютъ собою что либо чуждое и противоположное другъ другу, а что они, существуя другъ для друга, напротивъ могутъ и должны стоять между собою въ самомъ близкомъ и внутреннемъ отношеніи и вмѣсто взаимнаго отдаленія и отчужденія служить другъ другу въ интересахъ одной и той же всегда себѣ равной и неизмѣнной божественной истины. Ибо какое можетъ быть противорѣчіе или несогласіе между тою истиною, которая открывалась людямъ божественнымъ Логосомъ посредственно или предначинательно, и истиною открытою тѣмъ же Логосомъ непосредственно и въ видѣ совершенномъ,—между истиною, какъ копіею, и истиною, какъ ея оригиналомъ? Не должны ли, поэтому, сами собою расположиться въ пользу откровенія владѣющіе только копіею истины—философы и обратиться къ нему, чтобы сдѣлаться обладателями истины полной и совершенной? Тѣмъ болѣе это должно оказаться для нихъ необходимымъ, что они не владѣютъ и

[1]) Apolog II, n. 13.
[2]) Apolog. I, n. 20.

вѣрною копіею божественной истины, такъ какъ свѣтлые лучи ея у нихъ перемѣшаны съ безчисленными заблужденіями и такъ затемнены ихъ собственными противорѣчіями, что съ большимъ только трудомъ можно отыскивать и разглядывать ихъ среди этого хаоса и мрака[1]).

Опредѣляя такимъ образомъ отношеніе между философіею и откровеніемъ, между разумомъ и вѣрою, св. Іустинъ, понятно, съ одной стороны обезоруживалъ враждебныхъ христіанству языческихъ философовъ и располагалъ ихъ въ его пользу, а съ другой и самихъ христіанъ отклонялъ отъ крайняго и уничижительнаго взгляда на разумъ и философію, располагая ихъ отдавать свое должное этимъ натуральнымъ источникамъ божественнаго откровенія и тѣмъ, что они представляютъ истиннаго, безопасно пользоваться для блага вѣры Христовой, чему и самъ положилъ начало и далъ достойный подражанія другимъ примѣръ. Главное, чѣмъ пользовался Іустинъ изъ науки, при защищеніи и изложеніи истинъ христіанской вѣры, это разсудочный или философскій образъ представленія вещей, доказательства философскаго характера въ подтвержденіе той или другой истины, и отчасти самый языкъ философскій, особенно же научный способъ или методъ въ изслѣдованіи и раскрытіи истины. Но при всемъ этомъ онъ строго сохранялъ внутреннюю неизмѣнность существа каждой истины христіанской и оставался всегда неизмѣнно вѣренъ духу вѣры всей древней церкви Христовой, которая, поэтому, съ благодарнымъ чувствомъ приняла всѣ его научные труды для защиты ея истины и всегда смотрѣла на нихъ съ своимъ полнымъ одобреніемъ и уваженіемъ.

Вслѣдъ за Іустиномъ по его пути идутъ другіе христіанскіе ученые апологеты, *Аѳинагоръ*, *Аристидъ*, *Татіанъ* и

[1]) Apolog. I. n. 44. Этою мыслію также проникнуто все сочиненіе Іустиново Cohortatio ad gentes.

Θеофилъ, направлявшіе свою ученую дѣятельность, по примѣру св. Іустина, по преимуществу на защиту вѣры Христовой отъ язычества и его враждебной христіанству философіи. Но такъ какъ они почти совершенно согласны съ Іустиномъ въ своихъ воззрѣніяхъ на отношеніе философіи къ откровенію, а также на умѣстность и необходимость употребленія научнаго способа при защитѣ и раскрытіи истинъ вѣры; то мы, проходя ихъ молчаніемъ, переходимъ къ дальнѣйшимъ знаменитымъ и ученымъ мужамъ древности, именно къ тѣмъ, на долю которыхъ выпало вести борьбу противъ христіански-еретическаго гностицизма и которые, поэтому, естественно должны были сдѣлать шагъ далѣе на пути къ научному изложенію догматовъ, бывъ вынуждены самымъ ходомъ дѣла ложному гносису противопоставить истинное знаніе христіанской вѣры. Гностики, представляя въ своемъ ученіи разнородную смѣсь христіанства съ древне-философскими и языческими воззрѣніями, въ тоже время претендовали на обладаніе ими одними, какъ пневматиками, высшею истиною христіанскою, имѣющею форму знанія (γνῶσις), которая, по ихъ мнѣнію, была чужда остальнымъ вѣрующимъ, какъ иликамъ или психикамъ, довольствующимся одною простою вѣрою. Это гностическое воззрѣніе на христіанскую истину проистекало отъ того, что гностики вмѣсто того, чтобы отличать въ ней только двѣ разныя формы, подъ которыми она можетъ являться, форму простой вѣры и форму знанія, ее саму раздѣлили на двѣ степени или вида, какъ совершенно отличные и отдѣльные другъ отъ друга,—а именно, на христіанскую истину простой и неразумной вѣры и истину разумнаго знанія (γνῶσις), а сдѣлавши это, они должны были и предположить особые источники для той и другой истины и за тѣмъ назначить между христіанами и особенную область для одной и другой. Отсюда у гностиковъ то предположеніе, что Христосъ и апостолы одному

учили открыто слушателей изъ простаго народа, а другое преподавали втайнѣ людямъ высшаго духовнаго состоянія—совершеннымъ, способнымъ къ принятію высшаго ученія, однихъ научали простымъ истинамъ вѣры, другимъ же сообщали высшія истины знанія или истинную мудрость, о которой говоритъ ап. Павелъ, что онъ проповѣдывалъ ее между совершенными (1 Кор. 2, 6). Эта то послѣдняго рода мудрость, по мнѣнію гностиковъ, и перешла къ нимъ путемъ сокровеннаго преданія и сдѣлалась достояніемъ ихъ однихъ, какъ совершенныхъ, почему они по праву себя могутъ назвать гностиками. Что же касается до остальныхъ простыхъ и несовершенныхъ христіанъ, принадлежащихъ къ церкви, то ясно, что они не обладаютъ знаніемъ или мудростію христіанскою и что ихъ достояніе составляетъ одна простая и неразумная вѣра. Гностицизмъ, такимъ образомъ, усвояя себѣ одному высшую ступень истины христіанской, какъ знанія (γνῶσις), былъ живымъ протестомъ противъ общецерковной вѣры, клонившимся къ тому, чтобы сравнительно съ собою унизить ее въ глазахъ людей образованныхъ, какъ будто бы она не имѣла въ себѣ ничего разумнаго, почему и никогда не могла возвыситься до степени знанія, будучи принуждена всегда ограничиваться однимъ простымъ, безотчетнымъ вѣрованіемъ. Чтобы, поэтому, съ успѣхомъ поразить гностицизмъ, борцамъ за вѣру необходимо было прежде всего доказать, что истина христіанская, какою принесена была на землю Христомъ и какъ была проповѣдана міру апостолами, всецѣло дарована церкви и въ ней одной хранится она неизмѣнно и непрерывно то въ видѣ простой вѣры, то принимая форму знанія безъ всякаго нарушенія своей чистоты и цѣлости и что, слѣдовательно, внѣ церкви нѣтъ ни истины, ни истиннаго ея знанія; а затѣмъ, что въ практическомъ отношеніи должно было имѣть особенную важность, требовалось на самомъ дѣлѣ противопоставить

поборникамъ ложнаго гностицизма истинный христіанскій гносисъ, т. е. разумное пониманіе и такое же изложеніе истинъ христіанской вѣры въ духѣ вселенской церкви. Все это по частямъ и было выполнено древними защитниками вѣры противъ гностицизма. Первую половину этой задачи съ полнымъ успѣхомъ выполнили св. Ириней ліонскій и Тертулліанъ, а выполненіе второй ея половины приняли на себя учители александрійскіе Климентъ и Оригенъ. Къ тѣмъ и другимъ мы и переходимъ.

Апостолы, по *Иринею*, устрояя церковь Христову, въ нее всецѣло положили все, что не относилось къ истинѣ. Если бы они владѣли и сокровеннымъ ученіемъ, предназначавшимся для совершенныхъ, то и таковое должны бы были передать своимъ преемникамъ епископамъ, которые, замѣняя ихъ собою, должны были быть, подобно имъ, совершенными, какъ во всемъ, такъ и въ особенности въ своемъ учительствѣ [1]). Если поэтому гдѣ нужно искать знанія христіанской истины и если гдѣ можно найти его, то только въ церкви и въ одной церкви. „Истинное знаніе (γνῶσις)—въ ученіи апостольскомъ и въ первоначальномъ устройствѣ церкви во всемъ мірѣ“ [2]). Но нужно при этомъ помнить, что знаніе ни чуть не умножаетъ и не увеличиваетъ, равно какъ незнаніе или простая вѣра не унижаетъ и не умаляетъ божественной истины Христовой, которая по своей природѣ едина и неизмѣнна и остается всегда тою же, принимаютъ ли ее простою вѣрою, или же принимаютъ ее разумно [3]). Гдѣ же, по Иринею, границы, среди которыхъ безъ ущерба для истины вращается истинное знаніе въ отличіе отъ ложнаго гносиса? „Большее или меньшее знаніе нѣкоторыхъ, по мѣрѣ разумѣнія (каждаго), со-

[1]) Contr. haeres. lib. III. cap. 3. n. 1. cap. 4. n. 1.
[2]) Contr. haeres. lib. IV. cap. 33. n. 8.
[3]) Ibid. lib. I. cap. 10. n. 2.

стоитъ не въ измѣненіи самаго содержанія (вѣры), не въ томъ, чтобы измышлять иного Бога... или иного Христа, или иного Единороднаго, а въ томъ, чтобы тщательно изслѣдовать мысль сказаннаго въ притчахъ и соглашать съ содержаніемъ вѣры и раскрывать ходъ домостроительства Божія относительно рода человѣческаго" [1]). Развивая далѣе свою мысль, Ириней въ видѣ примѣровъ указываетъ и на частные случаи, въ которыхъ можетъ найти для себя примѣненіе дѣятельность разума въ пользу вѣры, а именно на такого рода случаи, гдѣ требуется только разъясненіе всякаго рода недоумѣній по поводу уже извѣстныхъ и данныхъ откровеніемъ истинъ, но ни чуть не изысканіе какой либо новой истины,—а этимъ ясно показываетъ, что хотя онъ былъ непримиримымъ противникомъ гностическихъ умствованій, клонившихся къ совершенному попранію и низвращенію истины Христовой, но тѣмъ не менѣе не отрицалъ безусловно извѣстной доли участія разума въ дѣлѣ вѣры, а только имѣлъ въ виду съ возможною строгостію опредѣлить здѣсь для его дѣятельности должныя и законныя границы, которыя были переступаемы гностиками.

Тертулліанъ совершенно согласно съ Иринеемъ доказываетъ противъ гностиковъ, что истина Христова всецѣло хранится только въ церкви, въ которой положили ее, при основаніи первыхъ церквей, апостолы, происходившіе отъ Христа, подобно тому, какъ самъ Христосъ происходилъ отъ Бога [2]), и что, поэтому, истины нужно искать, возвышаясь путемъ непрерывно преемственнаго преданія къ древнимъ апостольскимъ церквамъ, только здѣсь, а не гдѣ либо инуду, у Маркіона, или Валентина, или еще у кого либо другого, измышляющаго новую, неизвѣстную древнимъ церквамъ истину [3]). Но онъ по

[1]) Ibid. lib. I. cap. 10 n. 3.
[2]) De praescript. cap. 21.
[3]) Ibid cap. 10, 11.

видимому расходится съ Иринеемъ въ предоставленіи за разумомъ извѣстной доли его участія въ познаніи уже найденной въ церкви истины, что̀ имъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ какъ будто вовсе не предполагается или даже исключается. „Мы не нуждаемся", такъ напримѣръ разсуждаетъ Тертулліанъ, „ни въ любознательности послѣ Іисуса Христа, ни въ изысканіяхъ послѣ евангелія. Вѣруя имъ, мы не имѣемъ надобности вѣрить чему либо иному, кромѣ этого" [1]). „Ничего не знать противнаго правилу (вѣры)—значитъ все знать" [2]). „Ищите, пока не нашли, а когда нашли, должны вѣрить, тогда вамъ не остается ничего болѣе, какъ хранить то, чему повѣрили. Ибо когда ты совершенно повѣришь этому, то не долженъ уже вѣрить чему либо иному и вслѣдствіе этого не долженъ искать (чего либо иного), когда нашелъ (искомое), и увѣрилъ въ преподанное Тѣмъ, Кто не дозволяетъ тебѣ искать чего либо иного, кромѣ того, чему научилъ Онъ самъ" [3]). Или еще въ одномъ мѣстѣ: „что общаго между Аѳинами и Іерусалимомъ, между академіею и церковію, между еретиками и христіанами" и т. п. [4]). Но чтобы понимать надлежащимъ образомъ Тертулліана какъ здѣсь, такъ и въ другихъ подобнаго рода мѣстахъ, не нужно терять изъ виду того, что онъ во всѣхъ этихъ случаяхъ разсуждаетъ объ истинѣ христіанской по ея внутреннему содержанію, а не по внѣшней только формѣ ея проявленія и раскрытія, и что поэтому онъ смотритъ на исканіе чего либо, по принятіи истины божественной, не какъ на однѣ попытки къ ея уясненію и утвержденію, а какъ на прямое ея отрицаніе или недовольство ею, вызывающее, для замѣны ея, на поиски за другими какими либо новыми и совершенно чуждыми и противными ей по-

[1]) De praescript. cap. 7, in Patr. Curs. compl. lat. T. II. col. 21.
[2]) Ibid. cap. 14. col. 27.
[3]) Ibid. cap. 9, col. 23.
[4]) Ibid. cap. 7, col. 20

знаніями [1]). Если далѣе Тертулліанъ слишкомъ рѣзко и даже жестко выражался противъ философіи, то нужно помнить, что при этомъ онъ имѣлъ въ виду не столько философію саму въ себѣ, какою она должна бы быть, сколько ложное направленіе современной ему философіи, представляющей собою уродливую смѣсь язычества съ христіанствомъ, въ заблужденіяхъ гностиковъ [2]). Что же касается до благоразумнаго пользованія разумомъ и наукою для блага вѣры, для болѣе успѣшнаго защищенія и болѣе яснаго раскрытія и опредѣленія ея истинъ, то, конечно, Тертулліанъ, какъ и Ириней, вовсе не былъ противъ этого. Доказательствомъ сему служитъ научный характеръ самихъ же его сочиненій, не исключая и догматическихъ (напр. его сочиненіе о Троицѣ противъ Праксея). Тѣмъ не менѣе нужно замѣтить, что Тертулліанъ, равно какъ и Ириней, ограничился по преимуществу однимъ отрицательнымъ опроверженіемъ еретическаго гносиса, вовсе не думая принимать на себя положительной задачи—противопоставить ему на самомъ дѣлѣ опытъ истиннаго знанія вѣры Христовой. Выполненіе этой задачи, какъ мы уже замѣтили выше, выпало только на долю александрійскихъ учителей, которымъ болѣе всего она приходилась по ихъ личному умосозерцательному настроенію, такъ какъ они сами, получивъ научное и превосходное философское образованіе въ Александріи, тогдашнемъ средоточіи всѣхъ наукъ и по преимуществу философіи, яснѣе другихъ сознавали великую важность и полезную примѣнимость такого образованія для христіанской вѣры, почему не только сами высоко дорожили имъ и пользовались имъ для блага христіанства, но усердно заботились о распространеніи его и между другими христіанами (чрезъ свою педагогическую дѣятельность въ але-

[1]) De praescript. cap. 10, 11.
[2]) Ibid. cap. 7.

ксандрійскомъ училищѣ), въ виду, конечно, продленія такой же пользы для вѣры Христовой и на дальнѣйшее время.

Климентъ александрійскій, на котораго можно смотрѣть, какъ на представителя александрійскаго, философско-богословскаго направленія, первый дѣлаетъ прямую открытую и рѣшительную попытку къ тому, чтобы истины христіанской вѣры представить въ формѣ научнаго знанія (истинно-христіанскаго гносиса), при чемъ, конечно, руководится столь же яснымъ и твердымъ взглядомъ, какъ на общее отношеніе философіи къ христіанскому откровенію или разума къ вѣрѣ, такъ и въ частности на умѣстность и даже въ извѣстномъ отношеніи необходимость пользованія философіею или разумомъ для блага вѣры. На отношеніе древней философіи, а вмѣстѣ съ симъ и на отношеніе разума къ христіанскому откровенію Климентъ александрійскій точно также смотрѣлъ, какъ и св. Іустинъ. По его представленію, полная, цѣлостная и чистая истина заключена въ одномъ христіанскомъ откровеніи. Что же касается греческой философіи, то въ ней содержались только частичные и раздробленные лучи истины и то съ примѣсью всякаго рода заблужденій, такъ что, если отличались между собою чѣмъ либо древнія философскія школы, то развѣ только большею или меньшею степенью этого уродливаго смѣшенія истины съ ложью, въ какомъ отношеніи нельзя не отдать преимущественнѣйшаго уваженія философіи Платона, какъ соблюдшаго сравнительно съ другими философами большую чистоту истины и получившаго, поэтому, право на названіе себя философомъ еврейскимъ (ἐξ ἑβραίων) [1]. И эти, разсѣянные у разныхъ философовъ, лучи истины обязаны были своимъ происхожденіемъ не кому иному, какъ тому же божественному Логосу, который, проявляя себя въ христіанскомъ

[1]) Strom. lib. I. cap. 1. (Patr. Curs. Compl. graec. T. VIII, col. 696).

откровеніи всецѣло и непосредственно, въ тоже время открывалъ себя частично и посредствомъ путей естественныхъ въ разумѣ древнихъ философовъ [1]). Не могло, поэтому, быть противорѣчія между однимъ и другимъ способомъ откровенія божественной истины, а напротивъ отсюда должно было происходить то, что одинъ, низшій способъ откровенія истины, долженъ былъ служить другому высшему способу, предъуказывая собою на него и ведя людей къ нему. Откровеніе Логоса въ древней философіи было не болѣе, какъ только тусклымъ и частичнымъ свѣтомъ звѣздъ, свѣтящихъ во время ночи, но этотъ свѣтъ предъуказывалъ и предъизображалъ собою полный дневной свѣтъ божественной истины, имѣвшей открыться въ христіанствѣ [2]). Если философія не была правящимъ или руководящимъ жизненнымъ началомъ (οὐ κατὰ προηγούμενον), чѣмъ было ветхозавѣтное откровеніе [3]), то тѣмъ не менѣе ей предназначено было служить тѣмъ же цѣлямъ, для которыхъ до пришествія Христова дано было и служило откровеніе,— она, подготовляя путь царственному ученію (τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ) [4]), предъочищала души къ вѣрѣ въ него [5]), и такимъ образомъ въ дѣлѣ приготовленія людей ко Христу она становилась для еллиновъ тѣмъ, чѣмъ законъ былъ для евреевъ [6]). „Если же въ древнемъ языческомъ мірѣ философія болѣе или менѣе служила христіанскому откровенію, приводя людей ко Христу, то ясно, по Клименту, что и теперь она можетъ и должна служить ему, только не какъ та или иная, принадлежащая къ опредѣленной школѣ, философія, а какъ философія

---

1) Strom. Ibid. cap. 17—19.
2) Cohort. ad gent. cap. 11. Stromat. lib. 1. cap. 20.
3) Stromat. lib. 1. cap. 7.
4) Ibid. cap. 16.
5) Strom. lib. VII. cap. 3. (Curs. T. IX. col. 424).
6) Ibid. lib. VI. cap. 17. (Curs. T. IX. col. 392).

вообще, какъ стремленіе и любовь къ мудрости [1]). Напрасно, поэтому, нѣкоторые боятся философіи, какъ дѣти привидѣній, опасаясь отъ нея утраты своей вѣры. Если ихъ вѣра такова, что можетъ быть поколеблена философіею, то они должны понять, что не имѣютъ истинной вѣры, потому что только ложное мнѣніе можетъ быть побѣждено, а не истина [2]). Въ чемъ же, по Клименту, можетъ и должно состоять служеніе христіанскому откровенію со стороны философіи или философствующаго разума? Поставлять здѣсь разумъ въ роли изыскателя какой либо еще не найденной истины—совершенно неумѣстно и странно. Послѣ того, какъ сошелъ къ намъ съ неба божественный Логосъ, намъ нечего больше обращаться къ школамъ человѣческимъ, не зачѣмъ больше стремиться въ Аѳины и остальную Грецію за пріобрѣтеніемъ истины,—Онъ принесъ съ собою и даровалъ намъ полную и совершенную истину, послѣ которой нельзя уже ожидать другой болѣе высшей и совершеннѣйшей истины подобно тому, какъ послѣ появленія дневнаго свѣта, смѣняющаго собою слабый свѣтъ ночный, нельзя ожидать другаго болѣе свѣтлаго и яркаго свѣта [3]). Но если философія не можетъ дать ничего новаго сравнительно съ тѣмъ, что даровано намъ божественнымъ Логосомъ въ принесенной Имъ на землю истинѣ, то тѣмъ не менѣе ея участіе здѣсь весьма не лишне и не безполезно. Не будучи виновною или истинною причиною вовсе независящей отъ нея божественной истины, она можетъ служить ей, какъ сопричина, или какъ вспомогательная и содѣйствующая причина, при ея распространеніи между людьми и утвержденіи. Она способна подготовить умы къ принятію божественныхъ истинъ, подобно

[1]) Ibid. lib. 1, cap. 7.
[2]) Strom. lib. VI. cap. 10.
[3]) Cohort. ad gent. cap. 11.

тому, какъ грамматика подготовляетъ ихъ къ изученію философіи. Владѣя, далѣе, искусствомъ представлять вещи ясно и раздѣльно, она можетъ воспользоваться этимъ же искусствомъ для представленія божественныхъ истинъ въ болѣе ясномъ и видномъ свѣтѣ, чтобы сдѣлать ихъ болѣе доступными для ихъ пониманія и усвоенія. Она, наконецъ, въ состояніи отразить всякія софистическія на нихъ нападки и навсегда сдѣлаться противъ нихъ твердымъ и надежнымъ оплотомъ [1]). Вотъ что философія, или философствующій разумъ можетъ и долженъ сдѣлать для вѣры Христовой, не только не причиняя этимъ ей никакого вреда, но и оказывая ей важную услугу чрезъ возведеніе ея на степень истиннаго знанія. Такимъ образомъ, по Клименту, для достиженія истиннаго христіанскаго гносиса или разумнаго знанія истинъ вѣры допускается и требуется со стороны разума дѣятельность только чисто-формальная, которая съ отрицательной стороны должна состоять въ научномъ защищеніи истинъ вѣры, а съ положительной стороны въ ихъ болѣе ясномъ и точномъ опредѣленіи и раскрытіи, безъ всякаго измѣненія ихъ сущности. Самымъ же важнымъ пособіемъ для истиннаго гностика въ семъ дѣлѣ, по мнѣнію Климента, должно служить полное и основательное знаніе и такое же изъясненіе Писанія, но въ духѣ церковной вѣры. „Гностикъ только тотъ, кто состарѣлся надъ Писаніями и соблюлъ въ догматахъ апостольское и церковное правомысліе" [2]). На этомъ требованіи отъ православнаго толкователя слова Божія Климентъ настаиваетъ очень твердо, и въ его соблюденіи полагаетъ существенное отличіе истиннаго христіанскаго гностика отъ гностика-еретика, который изъясняетъ Писаніе, слѣдуя одному личному своему произволу и совершенно оставляя въ сторонѣ

[1]) Strom. lib. , cap. 20; lib. VI. cap. 10.
[2]) Strom. lib. VII. cap. 16. (Part. curs. compl. T. IX. col. 544).

необходимую здѣсь норму апостольской и церковной вѣры, тогда какъ первый всегда строго держится этой нормы. Но нужно замѣтить при этомъ, что Климентъ въ области апостольской вѣры и церковнаго преданія отличаетъ особенное своего рода гностическое преданіе, которымъ будто бы непрерывно при изъясненіи Писанія пользовались въ церкви ея учители, наслѣдовавъ его по преемству отъ апостоловъ, которые въ свою очередь получили его отъ самаго Христа, изъяснявшаго имъ глубокій и сокровенный смыслъ Писаній [1]). Это-то подало поводъ нѣкоторымъ заподозрѣвать Климента въ его наклоненіи къ гностицизму тѣмъ болѣе, что вышеозначенное воззрѣніе его прикрѣпляется имъ къ тому же мѣсту у ап. Павла, гдѣ—рѣчь о мудрости между совершенными (1 Кор. 2, 6), къ которому привязывали и еретическіе гностики свой ложный гносисъ. Но не нужно при этомъ терять изъ виду того, что гностическое преданіе Климентово по своему существу совершенно отлично отъ преданія гностиковъ. Тогда какъ послѣднее совершенно противополагается общей церковной вѣрѣ и церковному преданію, а также, отособляясь отъ обыкновенныхъ простыхъ вѣрующихъ, какъ психиковъ, становится достояніемъ только однихъ гностиковъ,—первое вовсе не выходитъ изъ предѣловъ области общей церковной вѣры и общаго церковнаго преданія и потому, не дѣлаясь исключительнымъ достояніемъ какого либо привиллегированнаго кружка людей, предоставляется въ полное обладаніе каждому вѣрующему, только бы каждый захотѣлъ того и сдѣлалъ себя къ тому способнымъ [2]). Гностикъ Климентовъ не противополагаетъ себя никому изъ простыхъ вѣрующихъ, какъ это дѣлаетъ гностикъ—еретикъ, а напротивъ находится въ союзѣ мира и

---

[1]) Strom. lib. VI. cap. 15 (Ibid. col. 348 et 349).
[2]) Ibidem (Ibid. col. 350.

любви съ ними и одушевляется вмѣстѣ съ ними одною и тою же вѣрою апостольскою и церковною, только яснѣе и полнѣе, чѣмъ они, понимая ее. Его гносисъ не есть что либо противоположное вѣрѣ, какъ еретическій гносисъ, а есть таже вѣра, только возведенная на степень знанія или облеченная въ его форму.

Руководясь такого рода воззрѣніями на философію, какъ служебную силу, при посредствѣ которой христіанская истина можетъ быть возведена на степень знанія, Климентъ представляетъ и самый опытъ такого служенія философіи или философствующаго разума божественной истинѣ въ своемъ сочиненіи, носящемъ названіе *Строматъ*. Названіемъ στρώματα, что означаетъ—ковры или ткань, авторъ, кажется, хотѣлъ выразить ту мысль, что онъ, полагая за основу всѣхъ своихъ воззрѣній одну христіанскую истину, въ тоже время пользовался разными философскими ученіями, какъ тканью, съ цѣлью—при помощи узоровъ философскаго знанія сообщить и самой истинѣ видъ болѣе совершенный, оживленный и разнообразный. И эта цѣль, преслѣдуемая авторомъ во всемъ его сочиненіи, можно сказать, съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ достигается, хотя иногда не безъ перевѣса философскаго элемента въ ущербъ вѣрѣ. Но въ этомъ твореніи напрасно бы стали искать чего либо похожаго на систематическую науку о догматахъ вѣры. Здѣсь догматическія истины перемѣшаны съ истинами нравственными, историческими и философскими и потому не имѣютъ никакой внутренней связи между собою и послѣдовательности. Но въ исторіи догматики оно весьма замѣчательно и важно въ томъ отношеніи, что представляетъ собою первый опытъ довольно полнаго собранія и обозрѣнія догматовъ вѣры и, что́ всего важнѣе, вполнѣ научнаго ихъ изслѣдованія и изложенія.

Примѣръ такого по своему времени замѣчательнаго въ научно-догматическомъ отношеніи труда не могъ остаться безъ своихъ послѣдствій для дальнѣйшаго хода въ развитіи научной стороны христіанскаго вѣроученія, и онъ дѣйствительно скоро нашелъ себѣ достойнаго подражателя въ *Оригенѣ*, еще дальше подвинувшемъ впередъ дѣло научнаго изложенія догматовъ вѣры, хотя не всегда безъ ущерба ихъ внутренней чистотѣ и неизмѣнности. Сочиненіе Оригеново о началахъ περὶ ἀρχῶν представляетъ собою уже не образчикъ только отрывочно-научнаго изложенія догматовъ, а опытъ полнаго систематическаго ихъ изложенія, имѣющій видъ научной по извѣстному плану постройки, и во многомъ приближающійся къ требованіямъ цѣлостной науки. Оно дѣлится на четыре книги, изъ коихъ въ первой трактуется о Богѣ—Отцѣ, Сынѣ (Логосѣ) и Св. Духѣ, затѣмъ о высшихъ духахъ, ихъ свободѣ, паденіи, и о различіи духа отъ матеріи, во второй излагается ученіе о твореніи міра и человѣка, о воплощеніи Слова, о дѣйствіяхъ Духа Святаго въ пророкахъ и апостолахъ, о душѣ, воскресеніи, наградахъ и наказаніяхъ. Предметомъ третьей книги служатъ разсужденія нравственнаго характера,— о свободной волѣ человѣка и о средствахъ нравственнаго ея преспѣянія, а въ четвертой авторъ трактуетъ о божественности св. Писанія и о способахъ благоразумнаго и спасительнаго имъ пользованія. Судя по одному общему перечню предметовъ, содержащихся въ сочиненіи о началахъ, уже отчасти можно предполагать, а ближе съ нимъ познакомившись—и убѣдиться въ томъ, что оно не есть только сборникъ отрывочныхъ изслѣдованій разнаго рода истинъ христіанскаго ученія, а напротивъ составляетъ собою одно довольно цѣлостное произведеніе, проникнутое одною мыслію и направленное къ одной своей цѣли, а именно той, чтобы въ возможно-полномъ и связномъ видѣ представить то, что казалось автору са-

мымъ существеннымъ и основнымъ въ ученіи христіанскомъ,— почему, съ вѣроятностію можно думать, и названо оно имъ— περὶ ἀρχῶν [1]). О догматахъ вѣры, которые Оригенъ, безъ сомнѣнія, признавалъ самымъ существеннымъ въ ученіи христіанскомъ, онъ трактуетъ вначалѣ, въ первыхъ двухъ своихъ книгахъ. Если же онъ къ нимъ присоединилъ еще двѣ книги, одну чисто нравственнаго, послѣднюю—чисто экзегетическаго характера, то это, конечно, произошло отъ того, что онъ считалъ немыслимымъ совершенное отдѣленіе вѣроученія христіанскаго отъ нравоученія, какъ внутренно и неразрывно связанныхъ между собою въ жизни, и что далѣе съ своей точки зрѣнія столько же нераздѣльнымъ какъ съ вѣроученіемъ, такъ и нравоученіемъ христіанскимъ, онъ признавалъ изученіе и пониманіе св. Писанія. Такой планъ и распорядокъ содержанія въ сочиненіи Оригеновомъ, конечно, могутъ показаться во многомъ несовершенными съ нашей точки зрѣнія, но по своему времени они были очень и очень удовлетворительны, и съ этой стороны, равно какъ вообще со стороны научной постановки дѣла, произведеніе Оригеново заслуживаетъ не упрека, а скорѣе глубокаго уваженія къ необычайному и творческому уму его автора. Недостатокъ же его, и недостатокъ весьма важный, заключается собственно въ его особенномъ духѣ и направленіи, а именно въ господствующемъ преобладаніи здѣсь духа философскаго, вслѣдствіе чего въ немъ

[1]) Мнѣніе Маркелла анкирскаго, видѣвшаго въ сочиненіи Оригеновомъ одно воспроизведеніе ученія Платонова, и потому утверждавшаго, что περὶ ἀρχῶν означаетъ абсолютныя начала всего бытія, было отвергнуто Евсевіемъ (Euseb. Cont. Marcell lib. I cap 4). Еще произвольнѣе мнѣніе нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученыхъ, какъ напр. Баура, что будто περὶ ἀρχῶν обозначаются Богъ, міръ, душа и св. Писаніе, главные предметы, составляющіе содержаніе четырехъ книгъ сочиненія Оригенова (Baur. ed. 1858. Dogmengeschicte § 12, p. 76 et 77). Другіе разумѣютъ подъ началами члены вѣры, или основныя ученія христіанскія, которыя авторъ намѣренъ былъ поставить предметомъ своего изложенія (Redepenning. Origenes. 1. S. 394 ff).



догматы вѣры часто отодвигаются на задній планъ и ставятся въ тѣни, тогда какъ весьма видное и первостепенное мѣсто дается часто философскимъ мнѣніямъ и даже иногда такого рода мнѣніямъ и предположеніямъ, которыя вовсе не могутъ быть оправданы церковною вѣрою, или даже стоятъ въ прямомъ несогласіи съ нею. Впрочемъ и въ этомъ отношеніи нельзя слишкомъ строго упрекать Оригена, если принять во вниманіе тѣ побужденія и цѣли, подъ вліяніемъ которыхъ было писано его сочиненіе. Главное побужденіе, руководившее имъ въ семъ случаѣ, было то, чтобы ложному еретическому гносису противопоставить истинный христіанскій гносисъ, цѣль же, къ которой онъ всею душею своею стремился, состояла въ томъ, чтобы при помощи философствующей мысли все въ христіанскомъ ученіи по возможности представить осмысленнымъ и разумнымъ, ничего безъ объясненія не оставляя въ немъ такого, что могло бы вызвать возраженія или недоумѣнія со стороны мыслящаго духа. Если, поэтому, Оригенъ въ преслѣдованіи своей цѣли позволялъ себѣ иногда переходить за границы, опредѣляемыя церковною вѣрою, то причины этому скорѣе нужно искать въ его неумѣренной ревности ко благу вѣры, чѣмъ въ намѣренномъ желаніи ей хоть самаго малѣйшаго вреда. Въ основѣ его научно-догматической дѣятельности лежали воззрѣнія на отношеніе философіи къ откровенію въ общемъ совершенно согласныя съ тѣми, какихъ держались еще далеко прежде образованные учители церкви, начиная съ Іустина, и какимъ продолжали слѣдовать подобные же учители въ дальнѣйшіе вѣка. Но по частямъ нельзя не примѣчать въ нихъ нѣкоторой неопредѣленности и своего рода исключительности, что̀ вѣроятно и было невольною причиною нѣкоторыхъ догматическихъ ошибокъ Оригеновыхъ. Совершенно согласный съ Климентомъ относительно того, что въ одномъ христіанствѣ только есть полная и совершенная истина, тогда

какъ въ языческой философіи была истина только частичная и смѣшанная, Оригенъ, подобно же Клименту, не утверждаетъ необходимости философіи для христіанства въ томъ смыслѣ, чтобы она могла прибавлять что либо существенное къ его внутреннему содержанію и чтобы безъ ней нельзя было обладать истиною христіанамъ, руководящимся одною простою вѣрою, но въ тоже время онъ за философіею признаетъ неоспоримую важность и необходимость въ дѣлѣ пріобрѣтенія разумнаго знанія истинъ христіанскихъ, которое превосходнѣе простаго, неразумнаго вѣрованія и которое не только не отрицается христіанствомъ, а скорѣе вызывается имъ и требуется. На упрекъ Цельсовъ, что будто христіанство довольствуется одною слѣпою вѣрою вмѣсто того, чтобы вести людей къ познанію своихъ истинъ путемъ разумнаго изслѣдованія, Оригенъ отвѣчаетъ слѣдующимъ: „ничего поистинѣ не могло бы быть лучше этого пути, если бы только возможно было, чтобы всѣ люди, оставивши житейскія заботы, посвятили себя одной только философіи. Потому что, говоря безъ преувеличенія, въ христіанствѣ не меньше найдется дѣла (чѣмъ у философовъ) какъ при изслѣдованіи того, чему вѣрятъ, такъ и при изъясненіи загадочнаго у пророковъ, приточнаго въ евангеліяхъ, а также неисчислимо много другаго сему подобнаго, что̀ символически было представлено и установлено. Но такъ какъ частію вслѣдствіе житейскихъ нуждъ, а частію вслѣдствіе своей духовной немощи только немногіе изъ людей могутъ посвятить себя такого рода научному занятію, а для остальныхъ оно недоступно, то какой другой можетъ быть придуманъ болѣе лучшій способъ вспомоществованія большинству людей, чѣмъ тотъ, какой преподанъ народамъ Іисусомъ? Зная, какое несмѣтное было число увѣровавшихъ, которые по этому самому стряхнули съ себя грязь тѣхъ пороковъ, въ которыхъ прежде погрязали, мы спрашиваемъ, было

ли полезно для нихъ то, что они увѣровали безъ изслѣдованія и улучшили свои нравы при твердомъ памятованіи того, что за грѣхи непремѣнно послѣдуетъ наказаніе, а за добрыя дѣла награда, или лучше бы было, если бы они, отвергнувъ простую вѣру, рѣшились не улучшать себя нравственно до тѣхъ поръ, пока до глубины не будутъ изслѣдованы ими основы (христіанскаго) ученія“ [1]). На возраженіе Цельса, что будто самъ ап. Павелъ научаетъ презирать мудрость, называя ее безуміемъ и требуя отъ вѣрующихъ быть безумными, чтобы быть мудрыми (1 Кор. 3, 18. 19), Оригенъ отвѣчаетъ тѣмъ, что „Апостолъ говоритъ не просто: мудрость есть безуміе предъ Богомъ, а — мудрость сего міра, и не говоритъ такъ же просто: если кто изъ васъ думаетъ быть мудрымъ, будь безуменъ, а говоритъ: будь безуменъ въ вѣкѣ семъ, чтобы быть мудрымъ“. Затѣмъ, пояснивши, что подъ осуждаемою здѣсь *мудростію вѣка сего* разумѣется не вообще мудрость, а только такого рода суетная мудрость, которая переполнена ложными мнѣніями, равно какъ подъ одобряемымъ безуміемъ разумѣется не безуміе на самомъ дѣлѣ, а только то, что представляется для другихъ таковымъ, хотя заключаетъ въ себѣ истинную мудрость, онъ приходитъ къ тому заключительному положенію, что, „и по нашему (христіанскому) ученію оказывается многимъ превосходнѣе—содержать догматы съ разумѣніемъ и мудростію, чѣмъ съ одною простою вѣрою“ [2]). Въ подтвержденіе же этого положенія онъ обращается къ многимъ мѣстамъ ветхаго и новаго завѣта, стараясь доказать, что Писаніе не только не имѣетъ мысли отчуждать людей отъ мудрости, но напротивъ къ ней призываетъ ихъ, желая, чтобы всѣ, насколько кому возможно, были ея причастниками [3]).

[1]) Contr. Cels. lib. I, n. 9.
[2]) Ibid. num. 13.
[3]) Contr. Cels. lib. III. n. 45—48.

Защищая и оправдывая такимъ образомъ умѣстность философіи въ христіанствѣ, Оригенъ вмѣстѣ съ этимъ старается опредѣлить ей здѣсь свое должное мѣсто и опредѣляетъ его опять совершенно согласно съ Климентомъ и другими апологетами, предоставляя за философіею право и обязанность только служить познанію божественной истины, а отнюдь не считать себя ея источнымъ или руководительнымъ началомъ, чѣмъ для ней служитъ одно откровеніе и церковная вѣра. Какъ геометрія, музыка, грамматика, риторика и астрономія, по Оригену, служатъ подготовительными и вспомогательными науками при изученіи философіи, такъ философія въ свою очередь служитъ такимъ же пособіемъ при изученіи какъ вообще христіанскаго ученія, такъ и въ особенности священнаго Писанія, въ которомъ оно по преимуществу содержится [1]). Потому-то онъ совѣтуетъ своему ученику Григорію чудотворцу, при ознакомленіи съ свѣтскими науками и философіею, въ тоже время неупустительно заниматься чтеніемъ св. Писанія, что должно быть дѣлаемо съ полнѣйшимъ вниманіемъ, а также съ вѣрующимъ и преданнымъ Богу чувствомъ, при чемъ откроется предъ нимъ глубочайшій и для многихъ сокрытый его смыслъ [2]). Но для того, чтобы избѣгнуть заблужденій при стремленіяхъ своихъ изслѣдовать и познать откровенную истину, необходимо, по Оригену, руководствоваться въ семъ случаѣ указаніями или голосомъ древней вселенской церкви. Мысль свою объ этомъ онъ формулируетъ такъ: „предметомъ вѣры должна быть только та истина, которая ни въ чемъ не расходится съ апостольскимъ и церковнымъ преданіемъ“ [3]). Нельзя, кажется, и желать болѣе точнаго и вѣрнаго опредѣленія руководитель-

---

[1]) Epist. ad Gregor. n. 1.

[2]) Epist. ad Gregor. n. 3.

[3]) Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princip. praefat. n. 2.

наго начала или правила вѣры, котораго необходимо держаться всякому богослову въ его изслѣдованіяхъ христіанской истины. Если бы, кажется, и самъ Оригенъ строго слѣдовалъ этому руководительному началу, то, конечно, при своей глубокой преданности церкви и ея преданію, не попустилъ бы себя увлечься тѣми ошибками и крайностями, какія были допущены имъ въ его теологическихъ воззрѣніяхъ. Но важнымъ здѣсь обстоятельствомъ было то, что представленіе Оригеново о церковномъ преданіи было довольно неопредѣленно и сбивчиво. Въ этомъ преданіи, подобно Клименту, онъ кромѣ общецерковнаго и общедоступнаго каждому отличалъ еще особенное, учительское преданіе, преданіе такого рода, которое, перешедши отъ Христа чрезъ апостоловъ въ церковь должно было быть по преимуществу достояніемъ учителей церкви, самымъ своимъ званіемъ и положеніемъ призванныхъ къ надлежащему его храненію и пониманію[1]). Хотя этого рода преданіе было не то, что сокровенное преданіе гностиковъ, потому что оно, какъ это было у гностиковъ, не противополагалось простой вѣрѣ, а только считалось нужнымъ для проникновенія этой же самой вѣры тѣмъ высшимъ и болѣе глубокимъ смысломъ, какой соединяли съ нею Христосъ и Его ученики, а послѣ нихъ совершеннѣйшіе учители церкви; но его область представлялась такъ неопредѣленною и туманною, что въ ней очень много простора могъ найти такого рода быстрый и пытливый умъ, каковъ былъ умъ Оригеновъ. Здѣсь-то, нашедши точку опоры для выспреннихъ стремленій своей мысли, Оригенъ и позволилъ себѣ, изъ неумѣреннаго желанія всему въ христіанскомъ ученіи дать высшій и глубокій смыслъ, выступить съ такого рода мнѣніями, предположеніями и гипотезами, каковы, напр. происхожденіе міра отъ вѣчности, предсуществованіе душъ и конечность адскихъ му-

[1]) Ibid. praefat. n. 10.

ченій и т. п., которыя впослѣдствіи вызвали сильный протестъ со стороны церкви, хотя самъ онъ въ душѣ своей оставался совершенно спокойнымъ на счетъ согласія своего ученія съ глубоко чтимою имъ до самой своей смерти церковію. Нужно замѣтить при этомъ, что главнѣйшіе члены догматическаго ученія, каковы: ученіе о Богѣ, единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, о лицѣ Іисуса Христа, о твореніи и искупленіи изложены Оригеномъ безъ противорѣчія общецерковной вѣрѣ.

Во всякомъ случаѣ сочиненіе Оригеново о началахъ, при всѣхъ его недостаткахъ, нельзя не признать явленіемъ въ исторіи догматики весьма важнымъ и замѣчательнымъ по своимъ послѣдствіямъ для дальнѣйшей судьбы ея. Его недостатки легко могли быть замѣчены и обойдены, но то, что въ немъ было въ научномъ отношеніи хорошаго и стоющаго подражанія, не могло быть не принимаемо во вниманіе дальнѣйшими богословами и остаться безъ вліянія на ихъ научную дѣятельность для пользы догматической науки. Послѣ Оригена въ дальнѣйшемъ теченіи перваго періода исторіи догматики, больше не на комъ остановиться изъ учителей церкви. Можно развѣ упомянуть только о преемникѣ Оригеновомъ по преподавательской дѣятельности въ александрійскомъ училищѣ—*Ѳеогностъ*, который, какъ извѣстно, написалъ догматическое сочиненіе ὑποτυπώσεις въ соотвѣтствіе Оригенову о началахъ. Но, къ сожалѣнію, оно до насъ не дошло, а только сохранены у Фотія извлеченія изъ него, по которымъ нѣтъ возможности судить о его значеніи для догматической науки [1]).

Тѣмъ не менѣе нельзя сказать относительно разсмотрѣннаго нами періода исторіи догматики, чтобы въ теченіи его мало было сдѣлано для этой науки. Уже очень довольно было

---

[1]) Phot. cod. 106.

сдѣлано для ней тѣмъ, что въ это время было положено твердое начало научному методу изложенія христіанскихъ догматовъ, который былъ оправданъ и освященъ словомъ и дѣломъ древнѣйшихъ учителей церкви, такъ что для дальнѣйшихъ ея учителей не могло уже оставаться никакого сомнѣнія въ его пригодности и важности для истинъ христіанской вѣры. Кромѣ того, въ это время послѣ образцовъ научно-отрывочнаго изложенія догматовъ вѣры, появились и опыты изложенія ихъ въ видѣ стройнаго цѣлаго или системы. Если эти опыты были во многихъ отношеніяхъ несовершенны, то это не только не должно было помѣшать дальнѣйшему ходу въ развитіи научной стороны догматической науки, а скорѣе должно было еще способствовать ему, вызывая послѣдующихъ учителей вѣры на болѣе совершенные опыты въ этомъ родѣ.

§ 18.

Догматика въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Оттого въ дальнѣйшій періодъ догматики,—въ ея періодъ—во времена вселенскихъ соборовъ, стоитъ уже выше всякаго сомнѣнія вопросъ объ умѣстности и необходимости въ извѣстныхъ случаяхъ научнаго метода при изложеніи христіанскихъ догматовъ вѣры, а также о пользѣ и необходимости употребленія для сей цѣли, какъ вообще всѣхъ свѣтскихъ наукъ, такъ и въ особенности философіи. Вмѣстѣ съ этимъ въ это время не только не перестаетъ существовать, а время отъ времени возрастаетъ сознаніе необходимости и въ полномъ систематическомъ изложеніи догматовъ, каковое сознаніе, по мѣрѣ благопріятствующихъ ему обстоятельствъ, находитъ свое осуществленіе въ болѣе и менѣе совершенныхъ опытахъ такого изложенія, достигающихъ своей вершины въ замѣчательнѣйшемъ по этой части трудѣ *св. Іоанна Дамаскина.*

Если въ этотъ періодъ неоднократно былъ поднимаемъ вопросъ о значеніи философіи (съ другими свѣтскими науками) для теологіи, то это проистекало не изъ сомнѣнія въ ея пригодности для вѣры, а изъ того именно побужденія, чтобы съ возможною точностію разграничить ея область отъ области теологіи и опредѣлить за тѣмъ съ тою же точностію должное отношеніе между разумомъ и вѣрою. Воззрѣніе же на этотъ предметъ учителей настоящаго періода по своему существу ничѣмъ не отличается отъ воззрѣнія учителей періода предыдущаго и состоитъ именно въ томъ, что вѣра имѣетъ свою особую, независимую отъ разума область, имѣющую въ свою очередь свое особенное основаніе и такое же содержаніе, гдѣ, поэтому, не мѣсто дѣйствовать разуму совершенно самостоятельно и самоправно, а умѣстно только вспомогательно и служебно относиться къ требованіямъ вѣры. Истина здѣсь дается готовою самимъ Богомъ,—разумъ не виновникъ и не судья ея, а потому онъ совершенно не вправѣ возставать противъ ней, или препятствовать въ какомъ либо отношеніи ея принятію вѣрою въ цѣлостномъ и неизмѣнномъ видѣ. Его дѣло—только возводить на степень знанія или облекать его формою готовую истину, всецѣло принятую непосредственно вѣрою. Такой именно смыслъ имѣла встрѣчающаяся у учителей этого періода и выражающая ихъ взглядъ на отношеніе разума къ вѣрѣ, слѣдующая формула: вѣра предшествуетъ знанію, или, что тоже, знаніе слѣдуетъ послѣ вѣры. „Нужно вѣровать, разсуждаетъ *Кириллъ александрійскій*, и разумѣть. Если истины божественныя принимаются вѣрою, то отсюда не слѣдуетъ, что нужно совершенно отказаться отъ ихъ изслѣдованія, а скорѣе нужно стараться о томъ, чтобы подняться хоть до того не вполнѣ яснаго ихъ разумѣнія, которое, по слову Апостола, имѣетъ видъ зеркальнаго отображенія и гаданія. Хорошо, поэтому, дѣлаютъ, когда утверждаютъ, что не прежде нужно

познать, а послѣ вѣровать, но помѣщая прежде вѣру, познаніе ставятъ на мѣстѣ второмъ. Потому что знаніе слѣдуетъ за вѣрою, а не предшествуетъ ей, по сказанному: *аще не увѣрите, ниже имате разумѣти* (Ис. 7, 9). Простая и не пытливая вѣра такимъ образомъ составляетъ собою какъ бы основаніе, на которомъ уже послѣ созидается познаніе, мало по малу приводящее насъ въ мѣру возраста Христова и такъ же въ мужа совершеннаго и духовнаго" [1]). Туже мысль объ отношеніи разума къ вѣрѣ *Августинъ* выражаетъ такъ: „вѣруемъ, чтобы познать, а не познаемъ, чтобы увѣровать" [2]). Этою формулою ясно съ одной стороны отрицалось то, что вѣрить будто бы можно только тому, что знаемъ, и что поэтому прежде нужно понять христіанскую вѣру и убѣдиться въ ея истинности, а потомъ уже вѣровать, а съ другой стороны ею утверждалось то положеніе, что христіанская вѣра своимъ происхожденіемъ и содержаніемъ совершенно не зависитъ отъ разума, такъ какъ она предшествуетъ ему своимъ возникновеніемъ. По содержащейся здѣсь мысли вѣра не была бы вѣрою, если бы ей предшествовалъ разумъ, или, что тоже, если бы ею принимались истины христіанскія потому только, что разумъ одобрилъ ихъ, убѣдясь въ ихъ непреложности, вѣра, напротивъ, потому и есть вѣра, что принимаетъ истины не вслѣдствіе ихъ ясности и очевидности для разума, а въ силу другаго основанія, именно въ силу довѣрія божественному авторитету откровенія, и потому, не колеблясь, принимаетъ и такого рода истины, которыя стоятъ выше разума. *Василій великій*, замѣтивъ противъ Евномія, что недомыслимость многаго въ ученіи о Тройцѣ не даетъ намъ права отвергать вѣ-

[1]) Comment. in Ioan. evangel. lib. IV, cap. 4. (Cura. graec. t. 73, col. 628 et 629.

[2]) Tractat. XL in evangel. Ioan. n. 9. De lib. arbitr. lib. I, c. 2, n 4. Lib. II, c. 2, n. 6.

ры въ нее, пишетъ между прочимъ слѣдующее: „если мы будемъ все измѣрять своимъ разумѣніемъ и предполагать, что непостижимое для разсудка вовсе не существуетъ, то погибнетъ награда вѣры, погибнетъ награда упованія. Чѣмъ мы сдѣлаемся достойными тѣхъ блаженствъ, какія уготованы намъ подъ условіемъ вѣры въ невидимое, если вѣримъ тому только, что очевидно для разсудка" [1])? Въ томъ же духѣ разсуждаетъ о значеніи вѣры *Августинъ*, замѣчая, что „достоинство вѣры въ томъ и заключается, что она вѣритъ, не видѣвъ. Ибо что великаго въ томъ, если вѣрятъ тому, что видятъ, по мысли самаго же Господа, который, обличая ученика, говорилъ: *яко видѣвъ Мя, вѣровалъ еси, блажени не видѣвшіи, и вѣровавше*" (Іоан. 20, 29) [2]). *Кассіанъ* же пытается съ точностію опредѣлить и то самое основаніе, изъ котораго возникаетъ и на которомъ зиждется вѣра, чтобы яснѣе показать ея самостоятельность и независимость отъ разума. Обращая свою рѣчь противъ пытающихся все изъ области вѣры подчинить разуму, онъ говоритъ: „ты требуешь основанія тому, что сказано (Богомъ)? Его я не дамъ. Богъ сказалъ это, Богъ изрекъ это; для меня Его слово и есть самое высшее основаніе. Доказательства оставляю въ сторонѣ, уклоняясь отъ споровъ,—чтобы вѣровать, для меня достаточно знать только Того, Кто говоритъ. Вѣра не дозволяетъ мнѣ сомнѣваться въ сказанномъ, не дозволяетъ судить его. Зачѣмъ мнѣ доискиваться, какимъ образомъ есть истинно то, что Богъ сказалъ, когда сомнѣваться я не долженъ въ истинности того, что сказалъ Богъ" [3]). Но формулою: вѣра предшествуетъ знанію, или знаніе слѣдуетъ за вѣрою, тогда какъ строго ограждалась независимость и неприкосновенность области вѣры, въ тоже время не отстранялся

[1]) Contr. Eunom. Lib. II, n. 24.
[2]) Tractat. LXXIX in evangel. Ioan. n. 1.
[3]) De incarnat. Lib. IV, c. 6.

совершенно отъ вѣры разумъ, а только указывалось ему здѣсь мѣсто второстепенное и зависимое, мѣсто—послѣ вѣры и въ зависимости отъ вѣры. Такъ какъ вѣра имѣетъ свою особую опору или почву въ божественномъ откровеніи, а разумъ долженъ слѣдовать послѣ нея; то ясно, что онъ долженъ становиться на этой уже готовой почвѣ и не вправѣ замѣнять ее другою какою либо новою точкою опоры. Такъ какъ далѣе, вѣра обладаетъ готовымъ содержаніемъ божественной истины, а разумъ долженъ идти послѣ нея и вслѣдъ за ней, то очевидно и то, что онъ долженъ принять и принять всецѣло и неизмѣнно, какъ готовыя уже и данныя, истины христіанской вѣры и не вправѣ видоизмѣнять или замѣнять ихъ какими либо другими новыми истинами. Дѣло, слѣдовательно, разума въ отношеніи къ вѣрѣ не властительское и творческое, а служебное[1]) и художническое. Оно состоитъ въ томъ только, чтобы согласно съ духомъ и требованіями вѣры созидать зданіе христіанскаго ученія на готовомъ основаніи и изъ готовыхъ, такъ сказать, догматическихъ камней, только очищая ихъ, обглаживая и прилаживая другъ къ другу, по требованіямъ искусства архитектуры. Проще говоря, его дѣло состоитъ только въ томъ, чтобы истины, принятыя вѣрою непосредственно, возвести на степень посредствуемаго разумомъ знанія или дать имъ форму разумнаго, научнаго знанія[2]).

Опредѣляя такимъ образомъ значеніе разума и границу его дѣятельности въ области вѣры, но ничуть не отрицая его здѣсь законнаго участія, учители этого періода вовсе не счи-

---

[1]) Это отношеніе разума къ вѣрѣ характерно опредѣляетъ *Дидимъ александрійскій*, который, подобно Клименту александрійскому (Stromat. Lib. I, cap. 5), сравниваетъ отношеніе философіи къ христіанскому откровенію съ положеніемъ Агари, какъ служанки, въ ея отношеніи къ Саррѣ, какъ своей госпожѣ (См. Дамаск. Sacr. parallel. Lit. Σ, tit. 9).

[2]) Викент. лирин. Commonit. I, n. 23. (Patr. curs. compl. latin. T L, col. 669).

таютъ неумѣстнымъ, а даже признаютъ полезнымъ и необходимымъ пользоваться для блага вѣры, какъ всѣми свѣтскими науками, такъ по преимуществу философіею. *Св. Василій*, напр. діалектику, конечно, въ примѣненіи ея къ христіанскому ученію, называетъ оплотомъ для догматовъ (τεῖχός ἐστι τοῖς δόγμασιν) [1]). *Григорій же назіанзенъ*, вообще высоко цѣня обладаніе знаніями всѣхъ свѣтскихъ наукъ и умѣніе пользоваться ими для блага вѣры, самому Василію поставлялъ въ особенную заслугу то, что онъ, обладая рѣдкою и всестороннею ученостію, будучи несравнимымъ риторомъ и философомъ, въ тоже время обладалъ безпримѣрнымъ искусствомъ пользоваться для истины Христовой какъ всѣми вообще свѣтскими науками, такъ въ особенности философіею и ея отдѣльною частію— діалектикою [2]). Вмѣстѣ же съ этимъ онъ сильно порицаетъ тѣхъ, которые позволяютъ себѣ унижать ученость и по поводу ихъ выражается между прочимъ такъ, „что нужно признать глупыми и невѣждами тѣхъ, которые, держась такого мнѣнія, желали бы всѣхъ видѣть подобными себѣ, чтобы въ общемъ недостаткѣ скрыть свой собственный недостатокъ, избѣжать обличенія въ невѣжествѣ [3])". По *Августину*, діалектика, какъ disciplina disputationis, весьма полезна какъ для проникновенія въ смыслъ, такъ и для разрѣшенія всякаго рода вопросовъ, содержащихся въ священномъ Писаніи [4]). Относительно же употребленія философіи онъ замѣчаетъ, что не только не нужно чуждаться и бояться того, что философы, особенно платоники, имѣютъ у себя истиннаго и родственнаго нашей вѣрѣ, но нужно напротивъ все это назадъ потребовать у нихъ, какъ невѣрныхъ владѣтелей, для нашего соб-

---

[1]) Comment. in Isai. cap. 2, n. 92.
[2]) Orat. XLIII, in laud. Basil. magn n. 13 et 23.
[3]) Ibid. n. 11.
[4]) De doctrin. christ. lib. II, c. 31, n. 48.

ственнаго употребленія [1]). Это замѣчаніе онъ дѣлаетъ въ виду одного библейскаго факта, а именно, взятія евреями, по повелѣнію Божію, при выходѣ изъ Египта, разныхъ языческихъ драгоцѣнностей (Исх. 3, 22; 12, 35), что изъясняетъ въ томъ аллегорическомъ смыслѣ, что этимъ символически было предъуказано на то, какъ нѣкогда христіане имѣютъ воспользоваться языческою ученостію и образованностію, сдѣлавши изъ нихъ лучшее употребленіе, чѣмъ какое дѣлали язычники [2]).

Между тѣмъ въ разсматриваемое нами время не было недостатка въ самыхъ довлѣющихъ и сильныхъ побужденіяхъ для учителей церкви къ тому, чтобы не выпускать изъ своихъ рукъ образованіе и науку и пользоваться ими какъ для огражденія и защиты отъ противниковъ, такъ и для болѣе прочнаго утвержденія между самими вѣрующими истины Христовой. Если теперь не страшно было для христіанства язычество съ его образованіемъ и философіею, благодаря рѣшительной и окончательной побѣдѣ перваго надъ послѣднимъ, то за то на противной сторонѣ не переставали появляться не менѣе опасные для него враги, чѣмъ каковы были языческіе философы,—это были еретики, вооруженные многостороннею ученостію и силою діалектики. Чтобы вести успѣшную борьбу съ этими противниками, борцамъ за истинную вѣру Христову необходимо было и самимъ быть хорошо знакомыми съ этимъ оружіемъ, и умѣть съ искусствомъ пользоваться имъ на защиту истины. Кромѣ того, вслѣдствіе широкаго распространенія образованія между самими христіанами, оказывалось нужнымъ и для пользы ихъ излагать истины вѣры, не только просто, но и научнымъ образомъ, соотвѣтственно требованіямъ тогдашней науки. Между тѣмъ нужно замѣтить, что и простой народъ, хотя, конечно, имѣлъ нужду собственно въ простомъ

[1]) Ibid. c. 40, n. 60.
[2]) Ibidem.

только катехизическомъ наученіи вѣрѣ, но не только не былъ противъ научнаго способа изложенія догматовъ своими пастырями, а скорѣе побуждалъ и вызывалъ ихъ къ такого рода научной дѣятельности. Онъ не стоялъ въ сторонѣ отъ діалектическихъ споровъ о догматахъ вѣры, возникавшихъ между поборниками православія и еретиками; эти споры проникали даже въ его среду, и онъ всегда съ живымъ вниманіемъ слѣдилъ за ихъ ходомъ и направленіемъ, съ нетерпѣніемъ выжидая отъ своихъ пастырей сильнаго и побѣдоноснаго слова— къ торжеству истины и низложенію ереси.

На столь значительный запросъ въ научной дѣятельности для защиты и утвержденія истинъ вѣры была отвѣтомъ столько же усиленная, неусыпная и не прерывающаяся научная работа на пользу вѣры, раздѣляемая между многими знаменитѣйшими учителями, не скудно являвшимися въ это время въ церкви. Благодаря этому, въ разсматриваемый нами періодъ очень много было сдѣлано для догматики, хотя больше для частичной и отрывочной разработки ея матеріала, чѣмъ для систематической ея постановки и цѣлостнаго построенія, какъ науки. Хотя теперь было много научныхъ рабочихъ силъ, трудившихся для догматической науки, но, вслѣдствіе непрерывнаго появленія въ церкви или вблизи ея всякаго рода ложныхъ мнѣній и заблужденій, онѣ естественно должны были направляться по преимуществу на разработку и рѣшеніе частныхъ догматическихъ вопросовъ, благодаря чему мы можемъ найти въ этотъ періодъ по частямъ научныя изслѣдованія, касающіяся почти всѣхъ истинъ, входящихъ въ кругъ содержанія догматики. Тѣмъ не менѣе въ это время стала быть очень замѣтною потребность и въ возможно полномъ, совокупномъ и болѣе или менѣе научномъ и систематическомъ изложеніи догматовъ,—почему мы и встрѣчаемся здѣсь съ немалозначительнымъ рядомъ опытовъ такого рода изложенія догматовъ.

Первое по времени мѣсто здѣсь занимаютъ *катихизическія поученія св. Кирилла іерусалимскаго* (IV в.), дѣлящіяся на поученія *огласительныя*, говоренныя готовящимся къ крещенію, и *тайноводственныя*, сказанныя новопросвѣщеннымъ. Въ первыхъ св. отецъ излагаетъ догматическое ученіе, содержащееся въ каждомъ членѣ символа вѣры, принадлежащаго іерусалимской церкви, строго слѣдуя порядку самаго символа, а въ послѣднихъ передаетъ ученіе о таинствахъ церкви, а именно о крещеніи, мνропомазаніи и евхаристіи. Тамъ и здѣсь излагаются догматы вѣры, на основаніи св. Писанія и преданія, въ полномъ согласіи съ ученіемъ вселенской церкви, но безъ надлежащей полноты и строгаго разграниченія догматовъ отъ другихъ христіанскихъ истинъ, и въ духѣ болѣе проповѣдническомъ и наставительномъ, чѣмъ научномъ и систематическомъ.

Болѣе научнаго характера догматическое произведеніе *св. Григорія нисскаго* (IV в.), носящее названіе λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας. Оно содержитъ въ себѣ довольно обстоятельное и проникнутое глубокою мыслію изложеніе тѣхъ изъ догматовъ вѣры, которые по своему времени болѣе другихъ нуждались частію въ защитѣ отъ ихъ противниковъ, а частію въ положительномъ ихъ раскрытіи, а именно: о пресвятой Троицѣ, о воплощеніи Сына Божія, о крещеніи, евхаристіи и о послѣдней участи человѣка. *Бл. Θеодоритъ* (V в.) 23 главы своей пятой книги противъ ересей посвящаетъ *краткому изложенію божественныхъ догматовъ*, которое дѣйствительно отличается краткостію и отчетливостію, но въ тоже время далеко отъ того, чтобы обнять собою всѣ истины вѣры. Особенность его, можно замѣтить, еще та, что въ немъ разсматриваются однѣ истины вѣры, безъ смѣшенія ихъ съ другими истинами христіанскими. На западѣ же въ пятомъ вѣкѣ прежде всего обращаетъ на себя особенное вниманіе сочиненіе, принадле-

жащее *Викентію*, монаху *лиринскому*, подъ заглавіемъ: *Commonitorium primum, seu tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates.* Это — не опытъ самаго изложенія догматовъ, а только теорія того, какими началами долженъ руководиться догматистъ при изслѣдованіи, раскрытіи и доказательствѣ истинъ христіанской вѣры и теорія весьма замѣчательная по строго-церковному ясному и отчетливому взгляду на этотъ предметъ автора и по характерно выразительной постановкѣ имъ самаго дѣла. Главная задача, которую предположилъ авторъ разрѣшить въ своемъ трудѣ заключается въ томъ, чтобы съ возможною точностію опредѣлить такой вѣрный, научный и обще-доступный способъ, при помощи котораго легко бы можно было съ несомнѣнностію отличать истину вселенской вѣры отъ лживости еретическихъ уклоненій [1]). Этотъ способъ, составляющій собою какъ бы пробный камень при опредѣленіи подлинной истины, заключается, по убѣжденію автора, не въ чемъ иномъ, какъ въ полномъ согласіи ея съ священнымъ Писаніемъ и преданіемъ вселенской церкви. На возраженіе: „если писанное слово Божіе свято, всесовершенно и вполнѣ вразумительно, при снесеніи однихъ мѣстъ его съ другими, то какая надобность присоединять къ нему еще авторитетъ церковнаго его разумѣнія", онъ даетъ слѣдующій весьма замѣчательный отвѣтъ: „эта надобность заключается въ томъ, что св. Писаніе, по самой его возвышенности, не всѣ понимаютъ въ одномъ и томъ же смыслѣ, но одинъ толкуетъ его изреченія такъ, другой иначе, такъ что почти сколько головъ, столько же повидимому можно извлечь изъ него и смысловъ. По своему объясняетъ его Новаціанъ, по своему Савеллій, по своему—Донатъ, Арій, Евномій, Маке-

---

[1]) Commonit. I. n. 2 (Curs. compl. latin. t. I. col. 639).

доній, по своему—Фотинъ, Аполлинарій, Прискилліанъ, Іовиніанъ, Пелагій, Целестій, по своему наконецъ Несторій. А потому то при такомъ множествѣ разнообразныхъ изворотовъ заблужденія безусловно необходимо направлять нить толкованія пророческихъ и апостольскихъ писаній по нормѣ церковнаго и вселенскаго ихъ пониманія" [1]. Предупреждая далѣе естественный вопросъ: гдѣ же отыскать и какъ отличить ученіе вселенской церкви, авторъ такъ продолжаетъ свое разсужденіе: „нужно всячески держаться въ самой же вселенской церкви того, во что вѣрили *повсюду*, во что вѣрили *всегда*, во что вѣрили *всѣ*: потому что то только въ дѣйствительности и въ собственномъ смыслѣ и есть вселенское, какъ показываетъ и самое значеніе сего слова, что всецѣло все собою обнимаетъ. А этому правилу мы будемъ вѣрны, при томъ единственно условіи, если будемъ слѣдовать *всеобщности*, *древности*, *согласію*. Слѣдовать всеобщности—значить признавать истиною ту только вѣру, которую исповѣдуетъ вся церковь на всемъ земномъ шарѣ; слѣдовать древности значитъ ни въ какомъ случаѣ не отступать отъ того ученія, котораго несомнѣнно держались наши святые отцы и предки; слѣдовать наконецъ согласію значитъ въ самой древности принимать тѣ только вѣроопредѣленія и рѣшенія, которыхъ держались всѣ или, по крайней мѣрѣ, почти всѣ пастыри и учители" [2]. Вотъ тѣ руководительныя начала, которыя, по воззрѣнію Викентія, безусловно необходимы при опредѣленіи и доказательствѣ истинъ христіанской вѣры для каждаго православнаго богослова, и разъясненіемъ значимости которыхъ онъ подробно занимается во всемъ своемъ сочиненіи.

Блаженный же Августинъ не теорію, а самый опытъ довольно полнаго и связнаго изложенія догматовъ представ-

---

[1] Commonit. I, n. 2 (Curs. ibid. col. 640).
[2] Ibidem.

ляетъ въ своемъ сочиненіи, носящемъ названіе: *Enchiridion ad Lavrentium sive de fide, spe et charitate.* Это первый на западѣ опытъ совокупнаго и цѣлостнаго изложенія догматовъ вѣры, но по характеру и методу своего изложенія онъ болѣе приближается къ нашему катихизису, чѣмъ къ научной системѣ. Болѣе научнаго характера замѣчается въ изложеніи Августиновомъ христіанскаго ученія въ его сочиненіи *de doctrina christiana,* но здѣсь это ученіе занимаетъ совершенно второстепенное мѣсто при главной цѣли сочиненія—чисто герменевтической. Тоже можно сказать и относительно замѣчательнаго сочиненія Августинова *de civitate Dei*, гдѣ часто довольно обстоятельно и въ научномъ духѣ трактуется о многихъ христіанскихъ догматахъ, напр. о Богѣ, о твореніи, объ ангелахъ, о человѣкѣ и его паденіи, о церкви, о воскресеніи и послѣднемъ судѣ,—но цѣль его не догматическая, а философски-историческая. Въ V вѣкѣ появилась еще, принадлежащая *Геннадію массалійскому* († 495), книга о церковныхъ догматахъ (de dogmatibus ecclesiasticis). Но она составляетъ собою не болѣе, какъ одинъ довольно, впрочемъ, подробный перечень, безъ связи и порядка, догматовъ христіанскихъ, направленный противъ всякаго рода ересей и заблужденій.

Больше же приближается къ систематическому собранію догматовъ сочиненіе ученика Августинова, *Фульгенція* епископа *руспенскаго* (VI в.), подъ заглавіемъ: *de fide seu de regula verae fidei.* Въ немъ авторъ, при изложеніи догматовъ вѣры, слѣдуетъ такому порядку: вначалѣ онъ излагаетъ ученіе о Троицѣ и воплощеніи, за тѣмъ отъ ученія о Творцѣ переходитъ къ ученію о тваряхъ, которыя дѣлитъ на тѣла и духовъ. Послѣ этого говоритъ о состояніи перваго человѣка и наслѣдственномъ грѣхѣ, присоединяя къ сему ученіе о судѣ и воскресеніи. Предметомъ дальнѣйшаго его изслѣдованія служатъ тѣ средства, которыя даны въ христіанствѣ для оправданія

человѣка предъ Богомъ, и трактуетъ здѣсь о вѣрѣ, крещеніи, благодати и благодатномъ избраніи. Въ заключеніи говоритъ онъ о церкви и объ отверженныхъ, которые или внѣ церкви, или внутри ея ведутъ закоснѣлую грѣховную жизнь. Планъ сочиненія, очевидно, во многихъ отношеніяхъ не совершенный, но, по своему времени, могъ оказываться вполнѣ пригоднымъ и удовлетворительнымъ, и ему слѣдовали во многомъ нѣкоторые изъ позднѣйшихъ схоластическихъ богослововъ на западѣ [1]).

Въ вѣкѣ седьмомъ не встрѣчаемъ ничего, что могло бы имѣть особенно важное значеніе для догматической науки. Можно развѣ только упомянуть о бывшихъ, конечно, въ свое время весьма не лишними двухъ догматическихъ сборникахъ: одномъ—принадлежащемъ *Исидору севильскому* подъ заглавіемъ Libri sententiarum (составляющемъ часть въ его энциклопедическомъ сочиненіи: Originum seu ethimologiarum codex), составившему его почти исключительно по Августину, а другомъ—Loci communes, принадлежащемъ *Леонтію кипрскому*, руководствовавшемуся при составленіи его отцами греческими.

Но за то около половины восьмаго вѣка мы встрѣчаемся съ самымъ замѣчательнымъ въ древности догматическимъ произведеніемъ, стоящимъ далеко выше всѣхъ, видѣнныхъ нами доселѣ научно-догматическихъ опытовъ, и составляющимъ собою эпоху въ исторіи догматической науки. Мы разумѣемъ твореніе *св. Іоанна Дамаскина*, носящее названіе: *точное изложеніе православной вѣры* (ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). Это уже не опытъ только болѣе или менѣе полнаго и сово-

---

[1]) Можно упомянуть еще о сочиненіи (VI в.), принадлежащемъ Юнилію африканскому—de patribus divinae legis, которое авторъ дѣлитъ на двѣ части изъ коихъ въ первой занимается обозрѣніемъ св. книгъ, а во второй излагаетъ самое ихъ ученіе о Богѣ, а такъ же настоящемъ и будущемъ мірѣ. Но оно болѣе библейско-экзегетическаго, чѣмъ догматическаго характера.



купнаго изложенія догматовъ, а въ строгомъ смыслѣ слова догматическая наука или система, которая носитъ на себѣ ясные признаки одного стройнаго цѣлаго и отличается научнымъ методомъ и другими свойствами, характеризующими науку, хотя, можно замѣтить, еще не вполнѣ обладаетъ всѣми совершенствами, какія нынѣ требуются отъ науки, что̀ собственно говоря, и не должно быть относимо къ ея недостаткамъ. Изложеніе вѣры Дамаскина, раздѣленное (неизвѣстно кѣмъ впослѣдствіи времени) на четыре книги, представляетъ слѣдующее расположеніе содержащихся въ немъ предметовъ. Въ первой книгѣ излагается ученіе о Богѣ, Его непостижимости, бытіи, единствѣ по существу, троичности въ лицахъ и Его свойствахъ. Во второй книгѣ трактуется сперва о твореніи и его главнѣйшихъ видахъ, мірѣ невидимомъ, вещественномъ и мірѣ маломъ или человѣкѣ, а послѣ о промыслѣ Божіемъ и предопредѣленіи относительно спасенія падшаго человѣка. Содержаніемъ третьей книги служитъ ученіе о домостроительствѣ нашего спасенія, гдѣ сперва весьма подробно и обстоятельно трактуется о самомъ лицѣ Искупителя міра, о двухъ естествахъ Его—божескомъ и человѣческомъ и объ образѣ и слѣдствіяхъ соединенія ихъ въ немъ, какъ одномъ лицѣ Богочеловѣка, а послѣ говорится объ Его искупительномъ дѣлѣ, совершенномъ чрезъ Его уничиженное состояніе, крестную смерть и низшествіе во адъ. Въ четвертой книгѣ продолжаетъ излагаться ученіе о совершонномъ для нашего спасенія Искупителемъ дѣлѣ, а именно, о̀ Его прославленномъ состояніи, о воскресеніи, вознесеніи на̀ небо и сѣденіи одесную Бога Отца, что̀, по надлежащему, должно бы было войти въ составъ третьей книги, вслѣдствіе своего внутренняго и нераздѣльнаго единства съ ея содержаніемъ. Вслѣдъ за симъ идетъ рѣчь объ условіяхъ усвоенія совершоннаго Іисусомъ Христомъ искупленія, а именно о вѣрѣ и таинствахъ крещенія и евхаристіи,

при чемъ дается мѣсто разсужденіямъ, касающимся разнаго рода частныхъ вопросовъ, имѣющихъ практическое и нравственное значеніе для жизни, каковы напримѣръ: о почитаніи святыхъ и ихъ мощей, объ иконахъ, о писаніи, о законѣ Божіемъ и законѣ грѣховномъ, о дѣвствѣ и т. п. Планъ, очевидно, естественный и вытекающій изъ самаго существа предмета. Въ общемъ и существенномъ онъ обнимаетъ собою всю область христіанскаго вѣроученія, и главнѣйшимъ его предметамъ даетъ свое мѣсто и значеніе, только въ частностяхъ замѣчаются въ немъ нѣкоторые недостатки. Не всѣ напр. въ частности обняты имъ догматы христіанскіе, изъ нихъ нѣкоторые вовсе не введены въ его кругъ, каковы—догматы о благодати, оправданіи и таинствахъ, изъ коихъ въ догматикѣ Дамаскина говорится только о двухъ—о крещеніи и евхаристіи. Кромѣ того, въ догматической системѣ Дамаскина, которую онъ писалъ не для школы, а для назиданія всѣхъ православныхъ христіанъ, не замѣчается еще совершенно строгаго разграниченія догматовъ, какъ истинъ вѣры, отъ другихъ истинъ не догматическихъ, оттого здѣсь часто встрѣчаются разсужденія и трактаты о предметахъ такого рода, которые относятся или къ области нравственной (книг. IV. гл. 22, 24), или къ области естествознанія и психологіи (смотр. кн. II. гл. 7—10. 13—23), а къ догматикѣ не имѣютъ прямаго и непосредственнаго отношенія. Что касается, далѣе, метода изложенія, то въ этомъ отношеніи произведеніе Дамаскина, можно сказать, вполнѣ отвѣчаетъ существу своего предмета и удовлетворяетъ всѣмъ научнымъ требованіямъ системы, насколько, конечно, таковыя требованія были высоки по своему времени. Своимъ свѣтлымъ умомъ проникая въ мысль, содержащуюся въ каждомъ догматѣ, св. отецъ всегда обосновываетъ ее на св. Писаніи, освѣщаетъ ее обильнымъ свѣтомъ церковнаго преданія и въ тоже время не пренебрегаетъ никакими данными, представляемыми со-

временною наукою для того, чтобы приблизить ее, насколько это возможно, къ разуму человѣческому и сдѣлать ее внутреннимъ и неотъемлемымъ его достоянiемъ. Но что придаетъ особеннѣйшую важность и цѣну догматической системѣ Дамаскина, то это—ея строгая вѣрность духу древней вселенской церкви. Въ ней авторъ, можно сказать, ничего не говоритъ такого, что̀ бы прежде не было опредѣлено вселенскими и помѣстными соборами, или не было уяснено и раскрыто прежними отцами и учителями церкви. Его мысль есть мысль древней вселенской церкви, его слово есть заключительное слово того, что́ прежде было высказано о вѣрѣ всѣми древними отцами и учителями церкви. Въ этомъ отношенiи догматику св. Дамаскина, по всей справедливости, можно назвать догматикою *древне-церковною и древне-отеческою.*

§ 19.

Догматика послѣ вселенскихъ соборовъ.

Обладая столь несомнѣнными и рѣдкими достоинствами, догматика Дамаскина естественно должна была явиться высокимъ образцомъ для позднѣйшихъ догматистовъ, въ которомъ они могли почерпать возбужденiе и энергiю для своихъ научныхъ занятiй догматами вѣры и вмѣстѣ съ симъ находить въ немъ нужную норму и руководство въ своей научной дѣятельности. Опытъ гармоническаго сочетанiя интересовъ вѣры съ требованiями науки, представленный Дамаскинымъ въ его догматической системѣ, ясно показывалъ всѣмъ, что можно и даже нужно, въ цѣляхъ большаго преспѣянiя вѣры, излагать ея догматы въ системѣ и научнымъ образомъ, примѣнительно къ потребностямъ современнаго образованiя, при соблюденiи только въ семъ случаѣ одного важнаго условiя,—строгой вѣрности духу ученiя вселенской церкви. Но, къ сожалѣнiю, нужно замѣтить, что данный Дамаскинымъ примѣръ въ теченiе мно-

гихъ вѣковъ не находилъ себѣ не только на западѣ, но и на востокѣ—въ Греціи, достойныхъ подражателей, которые могли бы своими трудами поддержать и продолжить впередъ то, что было сдѣлано этимъ великимъ учителемъ для догматической науки. Западные богословы не долгое время съ должнымъ вниманіемъ смотрѣли на догматику св. Дамаскина и вскорѣ послѣ отдѣленія своей церкви отъ восточной потеряли ее изъ виду, усиливаясь, подъ вліяніемъ схоластики, создать свой особенный, новый идеалъ для догматической науки. На востокѣ же въ Греціи догматика Дамаскина непрерывно пользовалась своимъ заслуженнымъ уваженіемъ и никогда не переставали смотрѣть на нее, какъ на образцовое догматическое произведеніе, доказательствомъ чего служатъ ея списки, непрерывно идущіе чрезъ всѣ вѣка. Тѣмъ не менѣе и здѣсь мы не находимъ опытовъ догматической системы, которые бы представляли собою достойное подражаніе системѣ Дамаскина. Это объясняется частію тѣмъ, что научныя богословскія силы, соотвѣтственно потребностямъ времени и нуждамъ вѣрующихъ, должны были обращаться на разработку и рѣшеніе разныхъ частныхъ догматическихъ вопросовъ, а больше всего тѣмъ, что внѣшнія обстоятельства Греціи годъ отъ года все болѣе и болѣе становились неблагопріятствующими просвѣщенію, пока наконецъ не довели его до рѣшительнаго упадка, что произошло вмѣстѣ съ потерею Греціею ея самостоятельнаго политическаго существованія по взятіи Царьграда турками. До наступленія этой мрачной и несчастной для Греціи эпохи мы встрѣчаемся только съ нѣсколькими опытами систематическаго изложенія догматовъ вѣры, которые хотя по своему достоинству стоятъ несравненно ниже догматики Дамаскина, тѣмъ не менѣе по своей значительности заслуживаютъ того, чтобы о нихъ упомянуть въ исторіи догматической науки. Это, во первыхъ, *догматическое всеоружіе православной вѣры*

(πανοπλία δογματική τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) монаха *Евфимія Зигабена* (XII в.)—сочиненіе не самостоятельное, а только сборникъ древне-учительскихъ ученій о главнѣйшихъ догматахъ вѣры и противъ главнѣйшихъ ересей и заблужденій,—и притомъ сборникъ, надъ составленіемъ котораго трудились многіе лучшіе богословы времени Зигабена и которому самъ Зигабенъ далъ только видъ стройнаго, систематически—цѣлаго. Сочиненіе это полезно въ томъ отношеніи, что, хотя въ немъ нѣтъ того внутренняго строя и послѣдовательности мыслей, а также систематической цѣлостности и полноты, какими отличается твореніе Дамаскина, но за то въ немъ нѣкоторые изъ догматовъ разсматриваются очень обстоятельно и гораздо полнѣе и всестороннѣе, чѣмъ у Дамаскина. Другой, заслуживающій вниманія, опытъ довольно полнаго и систематическаго изложенія догматовъ представляетъ сочиненіе, принадлежащее *Никитѣ Хоніату* († 1206 г.) и носящее заглавіе: *сокровище православной вѣры* (θησαυρὸς ὀρθοδοξίας). Подобно *всеоружію* Зигабенову, оно написано въ духѣ догматико-полемическомъ съ цѣлію защищенія православной вѣры отъ древнихъ и современныхъ заблужденій и ересей, разнится же отъ него тѣмъ, что въ немъ догматы вѣры не только разсматриваются на основаніи св. Писанія и древне-отеческаго ученія (какъ въ Зигабеновомъ всеоружіи), но также подтверждаются и защищаются и соображеніями философствующаго разума. Къ этого рода опытамъ систематическаго изложенія догматовъ должно быть отнесено еще одно довольно значительное и замѣчательное сочиненіе *св. Симеона архіепископа солунскаго* (XV в.) съ заглавіемъ: *церковные разговоры о единой вѣрѣ Христовой противъ безбожниковъ, язычниковъ, іудеевъ и всѣхъ ересей* (διάλογοι ἐκκλησιαστικοὶ Ἀρχιερέως, καὶ κληρικοῦ κατὰ ἀθέων, ἑλλήνων τε καὶ Ἰουδέων, καὶ πασῶν αἱρέσεων, καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου, καὶ θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Какъ самое

заглавіе показываетъ, оно написано собственно съ полемическою цѣлію, а именно съ тѣмъ, чтобы опровергнуть всѣ существовавшія заблужденія и ереси, противныя единой истинной вѣрѣ Христовой, но вмѣстѣ съ опроверженіемъ отрицательной стороны ученія христіанскаго въ немъ и положительно излагаются и довольно обстоятельно раскрываются догматы христіанскіе, если не о всѣхъ, то о главнѣйшихъ и существеннѣйшихъ предметахъ вѣры, напр. о бытіи Божіемъ, о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, и т. п. Только всего и встрѣчаемъ имѣющихъ свое значеніе въ исторіи догматики. довольно замѣчательныхъ опытовъ цѣлостнаго изложенія догматовъ во всю эпоху отъ появленія догматической системы Іоанна Дамаскина—до совершеннаго упадка въ Греціи просвѣщенія, хотя нужно замѣтить, что и въ этотъ періодъ греческими богословами было написано не малозначительное число очень замѣчательныхъ догматическихъ трактатовъ, касающихся въ частности того или другаго догмата православной церкви [1]). Съ наступленіемъ же политическаго кризиса въ Греціи, произведшаго совершенный упадокъ въ образованіи, здѣсь естественно должна была прекратиться возможность для появленія и такого рода догматическихъ опытовъ, а тѣмъ болѣе—догматическихъ системъ.

Но православной богословской наукѣ суждено было возникнуть на другой православной, не чуждой греческой церкви,

[1]) Они по преимуществу полемическаго характера, такъ какъ писались главнымъ образомъ по поводу нововведеній и заблужденій западной церкви съ цѣлію ихъ опроверженія, а также для защиты древле-православнаго ученія церкви восточной. Въ такомъ родѣ напр. стоющіе вниманія догматико-полемическіе трактаты *противъ новаго ученія римской церкви объ исхожденіи Св. духа и отъ Сына*—были написаны патріархами константинопольскими *Фотіемъ* (IX в.) и *Германомъ* (XIII в.), митрополитомъ никейскимъ *Евстратіемъ* (XII в.) и двумя архіепископами солунскими *Григоріемъ Паламою* и *Ниломъ Кавасилою* (XIV в.). Противъ *ученія о главенствѣ папы* написали трактаты тотъ же архіепископъ солунскій *Нилъ Кавасилла* и монахъ *Варлаамъ* (XIV в.). Во-

почвѣ,—на почвѣ русской церкви, что случилось не такъ скоро послѣ паденія Греціи, а только спустя почти два вѣка, и именно въ первой половинѣ XVII вѣка. До этого времени не было и не могло быть въ русской церкви самостоятельной богословской науки, такъ какъ здѣсь доселѣ вовсе не было разсадниковъ высшаго духовнаго просвѣщенія, которые могли бы воспитывать духовныя рабочія силы, необходимыя для научной богословской дѣятельности, и потребности богословствующей мысли должны были удовлетворяться одними переводными догматическими трудами древнѣйшихъ греческихъ богослововъ. Но въ 1631-мъ году, благодаря мудрой попечительности о духовномъ просвѣщеніи одного изъ знаменитѣйшихъ іерарховъ русской церкви, кіевскаго митрополита, *Петра Могилы*, въ Кіевѣ основана была коллегія, переименованная впослѣдствіи въ Академію, гдѣ наряду съ другими науками начинаетъ преподаваться богословіе въ томъ обширномъ видѣ, въ какомъ оно преподавалось въ высшихъ школахъ на западѣ, и съ этого времени начинаетъ возникать въ Россіи своя догматическая наука, которая мало по малу развивается, разростается и совершенствуется, хотя нельзя сказать, чтобы это происходило слишкомъ быстро и успѣшно. Причина сему заключалась въ томъ, что тѣ условія, подъ вліяніемъ которыхъ образовалась наша догматическая наука, сколько способствовали ея первоначальному возникновенію и развитію, столько же препятствовали ея дальнѣйшему ходу и преспѣянію. Мы разумѣемъ здѣсь схоластику, которая, бывъ цѣликомъ перенесена изъ западныхъ богословскихъ школъ въ нашу, есте-

---

обще же противъ заблужденій латинянъ писали константинопольскій пресвитеръ *Никита Пекторатъ* (XI в.), *Николай метонскій*, бывшій епископомъ мессинскимъ или въ концѣ XI или въ половинѣ XII вѣка (онъ же написалъ еще замѣчательное сочиненіе ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ), *митрополитъ корцирейскій Георгій* (XII в.), *Григорій кипрскій* (XIII в.) и *Макарій анкирскій* (XV вѣка).

ственно должна была заставлять нашихъ богослововъ тратить большую часть своихъ силъ на безплодную, утонченно-мыслительную работу, вмѣсто того, чтобы всецѣло обращать ихъ на разработку главнаго и существеннаго въ истинахъ вѣры. Не легко и не скоро можно было освободиться нашей догматической наукѣ отъ схоластики, подъ непосредственнымъ вліяніемъ которой она сама родилась и возрасла,—это могло совершиться только со временемъ и мало по малу, смотря по обстоятельствамъ болѣе или менѣе благопріятствовавшимъ самостоятельности нашего духовнаго образованія. Оттого на первыхъ порахъ у насъ (съ 1631 по 1711 г.) преподавалось догматическое богословіе въ совершенно схоластическомъ духѣ, и точно въ такомъ же духѣ писались для учащихся учебныя пособія [1]), а именно въ видѣ отдѣльныхъ трактатовъ, не имѣющихъ между собою никакой внутренней связи, безъ отдѣленія догматовъ вѣры отъ истинъ нравственныхъ, и методомъ софистическимъ, какимъ продолжали еще писаться догматическія системы на западѣ. Кромѣ того, въ этихъ учебникахъ преобладалъ духъ строго полемическій, заставлявшій ихъ авторовъ свое исключительное вниманіе посвящать разбору и опроверженію противоположныхъ православному вѣроученію заблужденій, и мало оставлять его для раскрытія ученія положительнаго,—что проистекало изъ особенныхъ обстоятельствъ и нуждъ нашей церкви, терпѣвшей въ то время самыя сильныя и почти непрерывныя нападки, какъ со стороны католиковъ, такъ и протестантовъ.

Θеофанъ Прокоповичъ (преподававшій богословіе въ кіевской академіи съ 1711-го по 1716-й годъ) первый строго отдѣляетъ догматы вѣры отъ истинъ нравственныхъ, раздѣливъ

---

[1]) Такого рода нѣсколько учебниковъ въ рукописахъ осталось отъ преподавателей богословія въ Кіевской Академіи XVII вѣка и начала XVIII.

богословіе на двѣ части: *de fide seu credendis* и *de faciendis*, и первый полагаетъ у насъ твердое начало догматикѣ, какъ систематической наукѣ, ставши излагать догматы въ цѣлостномъ и систематическомъ видѣ. Свою догматическую систему онъ дѣлитъ на двѣ части, изъ коихъ въ первой разсуждаетъ о Богѣ въ Самомъ Себѣ (*de Deo ad intra*), а во второй—о Богѣ во внѣ (*de Deo ad extra*). Въ первой части излагается ученіе о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ; во второй же части излагается частное ученіе о Богѣ въ Его дѣйствіяхъ, а именно, 1) о твореніи міра видимаго и невидимаго, 2) объ Его промыслѣ общемъ по отношенію ко всѣмъ тварямъ и особенномъ—по отношенію къ падшему человѣку. Планъ, очевидно, въ общемъ естественный и удовлетворяющій и логическимъ требованіямъ, и существу самаго предмета, хотя, нужно замѣтить, что самъ авторъ успѣлъ выполнить его только до трактата о паденіи, остальное же было доведено до конца *Самуиломъ Миславскимъ*. И въ методѣ, какимъ написана догматика Прокоповича, ясно замѣчается уже отрѣшенность отъ стѣснительнаго формализма схоластики и стремленіе къ изложенію предмета въ духѣ болѣе свободномъ и приспособительномъ къ потребностямъ времени. Такого рода примѣръ, данный Прокоповичемъ для дальнѣйшихъ нашихъ догматистовъ, не могъ не имѣть добраго вліянія на дальнѣйшую судьбу нашей догматической науки. Правда, и послѣ этого продолжали еще писаться опыты догматической науки въ духѣ умѣренно-схоластическомъ и въ видѣ отдѣльныхъ трактатовъ, каковы, напр. были: *богословскіе уроки* архимандрита *Сильветра Кулябки* (читанные въ кіевской академіи съ 1741 по 1745 г.), *краткое догматико-полемическое богословіе* архимандрита *Іакинѳа Карпинскаго* (препод. въ коломенской семинаріи въ 1771 и 1772-мъ г.) и *догматико-полемическое богословіе* архимандрита *Сильвестра Лебединскаго*

(препод. въ казанской академіи въ 1797—1799 г.). Но за то въ тоже время мы встрѣчаемся и съ замѣчательными опытами догматическаго богословія, написанными въ видѣ цѣлостныхъ системъ, каковы были: *христіанское православное богословіе* преосвященнаго *Георгія Конисскаго* (читанное въ кіевской академіи съ 1751 по 1755 г. и сохранившееся въ рукописи). *догматико-полемическое богословіе* преосвященнаго *Иринея Фальковскаго* (читан. въ кіев. академіи отъ 1795 по 1804 г.) и *догматическое богословіе* преосвященнаго *Феофилакта Горскаго* (чит. въ академіи московской съ 1769 по 1774 г.). Послѣднее написано методомъ чисто положительнымъ и безъ схоластики и полемики.

Стремленіе же нашей догматической науки къ освобожденію отъ западной схоластики и вступленію на свой самостоятельный путь еще рѣзче проявилось въ томъ, что уже со второй половины XVIII вѣка стали появляться по своему времени довольно замѣчательные опыты систематическаго изложенія догматовъ на общенародномъ и общепонятномъ русскомъ языкѣ, тогда какъ доселѣ они издавались на одномъ языкѣ латинскомъ. Таковы были: *сокращенная христіанская богословія* преосвященнаго *митрополита московскаго Платона*, состоящая изъ трехъ частей, изъ коихъ догматика занимаетъ собственно вторую ея часть (преподанная наслѣднику всероссійскаго престола Павлу Петровичу съ 1763 по 1765 г.), *догматическая богословія* архимандрита *Макарія* (читанная въ тверской семинаріи 1764—1766) и *христіанская богословія* іеромонаха *Ювеналія Медвѣдскаго*, въ которой догматика занимаетъ одну первую ея часть (издан. 1806 г.). Не мало такъ же было написано нашими богословами замѣчательныхъ догматико-полемическихъ трактатовъ, по поводу заблужденій латинянъ и протестантовъ. Замѣчательнѣйшіе трактаты противъ латинянъ *объ исхожденіи Св. Духа* принадлежатъ *Іоанникію*

Галятовскому († 1688 г.), *Адаму Зерникаву* († окт. 1692 г.) и *Феофану Прокоповичу* (XVIII в.). Противъ ученія *о главенствѣ папы* писалъ *Іоанникій Галятовскій*. *О времени пресуществленія Евхаристіи* написаны были трактаты братьями *Лихудами Іоанникіемъ* († 1717 г.) и *Софроніемъ* († 1730 г.) подъ загл.: *Акосъ или врачев. отъ угрыз. зміевыхъ*, св. *Димитріемъ ростовскимъ* († 1709) и *Стефаномъ Яворскимъ* († 1722 г.). Кромѣ того *Софроніемъ* Лихудомъ составлено было полное опроверженіе католичества подъ названіемъ *мечецъ духовный*. Противъ заблужденій же *протестантовъ* писали: братья *Лихуды, Стефанъ Яворскій* (соч. *Камень вѣры*) и *Феофилактъ Лопатинскій* († 1741 г. — соч. *Апокрисисъ или отвѣтъ на писаніе отвѣтное Франциска Буддея къ нѣкоему другу, на Москвѣ живущему, о лютеранской ереси, на книгу камень вѣры*). Къ утвержденію же нашей догматической науки на этомъ новомъ пути направлены были впослѣдствіи уставъ академій и семинарій 1814 г. вмѣстѣ съ изданнымъ еще ранѣе (1812 г.) конспектомъ догматическихъ наукъ, съ ясностію и точностію опредѣлявшимъ планъ, методъ и направленіе чтеній догматическаго богословія, а также изданныя послѣ съ тою же цѣлію правила касательно преподаванія семинарскихъ наукъ сперва бывшею коммиссіею духовныхъ училищъ въ 1838 г., а потомъ Св. Синодомъ въ 1840-мъ году. Въ виду этого рода требованій, кромѣ двухъ небольшихъ учебныхъ по догматикѣ пособій протоіерея *Петра Терновскаго* (1838) и архимандрита *Антонія* (1848), изъ коихъ особенно послѣднее отличается рѣдкою отчетливостію, краткостію и точностію, были написаны двѣ весьма значительныя системы архимандритомъ *Макаріемъ* (1849 — 1853) и *преосвященнымъ Филаретомъ черниговскимъ* (1864 г.), изъ коихъ первая своею многообъемлемостію и всесторонностію удовлетворяетъ всѣмъ прежнимъ вышеозначеннымъ требованіямъ отъ догматической науки, а послѣдняя от-

части предупреждаетъ и новыя требованія, возникающія изъ сознанія необходимости введенія въ эту науку болѣе прежняго историческаго элемента и изложенія въ духѣ болѣе приспособительномъ къ современнымъ потребностямъ образованія [1]). Послѣдняго рода запросы и требованія отъ настоящихъ и дальнѣйшихъ дѣятелей для науки догматическаго богословія ясно намѣчены и въ новомъ академическомъ уставѣ, требующемъ преподаванія догматики вмѣстѣ съ историческимъ изложеніемъ догматовъ, а также въ изданной настоящимъ учебнымъ комитетомъ для семинарій программѣ, предъявляющей и уясняющей кромѣ этого и другаго рода важныя требованія для болѣе усовершенствованнаго преподаванія догматической науки.

§ 20.

Догматика на западѣ.

(Послѣ раздѣленія церквей).

Теперь мы попытаемся, хотя въ самыхъ общихъ и краткихъ чертахъ, представить историческій обзоръ догматики на западѣ (послѣ раздѣленія церквей), какъ католической, такъ и протестантской, что не излишне знать православному догматисту, которому необходимо въ этого рода западно-богослов-

---

[1]) Изъ краткихъ учебныхъ догматическихъ пособій этого времени кромѣ *Руководства къ изученію христ. и православно-догматическаго богословія* (1869 г.) архіепископа Макарія, заслуживаетъ вниманія и учебный трудъ протоіер. *Н. Ѳаворова — Очерки догматическаго православнаго христіанскаго ученія* (1867 г.). Предназначаемый служить для университетскихъ слушателей догматическаго богословія пособіемъ при повтореніи ими слышаннаго во время преподаванія, онъ отличается особенною краткостію и сжатостію, но при этомъ снабженъ по мѣстамъ полезными и важными учеными примѣчаніями. Подобнаго рода и появившійся въ 1867 году подъ заглавіемъ *Православное догматическое богословіе,* трудъ преподавателя богословія въ горномъ институтѣ протоіерея *А. Рудакова*, — трудъ въ особенности отличающійся простымъ и популярнымъ изложеніемъ.

свой литературѣ часто знакомиться какъ съ тѣмъ, что было въ ней ложнаго, стоющаго осужденія, такъ и съ тѣми полезными ея пріобрѣтеніями, которыми можно воспользоваться для блага своей науки безъ ущерба интересамъ православнаго вѣроученія.

§ 21.

Догматика католическая.

Церковь западная, оторвавшись отъ общаго жизненнаго корня церкви вселенской, естественно должна была въ своей жизни вынаруживать такого рода ненормальныя явленія, которыя были чужды духу вселенской церкви и носили на себѣ отпечатокъ исключительности, доходящей иногда до причудливости и уродливости. Къ такимъ явленіямъ должно быть отнесено и то особенное, своеобразное направленіе, какое приняла на западѣ догматика, ставши развиваться независимо отъ тѣхъ началъ, на которыхъ созидалась и развивалась догматическая наука въ древней вселенской церкви. Его обыкновенно характеризуютъ наименованіемъ схоластическаго, соединяя съ этимъ самое невыгодное и порицательное о немъ сужденіе, хотя это наименованіе само по себѣ не обозначаетъ его сущности. Сущность же его заключалась ни въ чемъ иномъ, какъ въ такого рода своеобразномъ употребленіи схоластиками діалектики и философіи въ области теологіи, или, прямѣе сказать, въ такого рода злоупотребленіи ими, подобнаго чему ничего не находимъ въ практикѣ древней церкви, даже у еретиковъ, часто злоупотреблявшихъ въ борьбѣ съ православными логикою и діалектикою для защиты своихъ ложныхъ ученій. Это былъ родъ какого-то недужнаго, ничѣмъ не удержимаго стремленія богословствующей мысли всякій догматъ вѣры изъ родственной ему почвы откровенія и ученія церкви—непремѣнно переносить на почву отвлеченнаго логи-

ческаго мышленія, и здѣсь его разсматривать примѣнительно ко всѣмъ категоріямъ разсудка, подъискивая для него основанія въ началахъ разума, и втискивая его насильственно въ разныя разсудочныя формы, какъ будто догматъ вѣры составлялъ одно съ истинами разума и могъ, какъ они, быть обосновываемъ и доказываемъ на началахъ разума. Это, далѣе, былъ родъ какого-то особеннаго, причудливаго искусства догматы вѣры превращать въ отвлеченныя разсудочныя понятія, и на основаніи послѣднихъ чрезъ утонченныя дѣленія и подраздѣленія ихъ на безчисленное множество разнаго рода положеній, созидать особый идеальный міръ, наполняемый одними произведеніями хитрой и остроумной діалектики, какъ будто догматъ вѣры могъ отъ этого выигрывать что либо по отношенію къ своей удобопонятности и ясности для разума. Это, наконецъ, былъ родъ какой то особенной и странной тактики—догматы становить предметомъ нарочитыхъ преній и споровъ, окружать ихъ всякаго рода важными и мелочными недоумѣніями и возраженіями, придумываемыми съ тою цѣлію, чтобы имѣть случай проявлять ловкость и изворотливость разума въ ихъ рѣшеніи и опроверженіи, какъ будто догматъ отъ этого могъ получить больше твердости и непоколебимости, или жизненной плодотворности. Впрочемъ, во всемъ этомъ не нужно предполагать что либо намѣренно худое, что допускаемо было схоластическими богословами съ нарочитою цѣлію повредить интересамъ вѣры. Напротивъ, должно сказать, если не относительно всѣхъ, то по крайней мѣрѣ лучшихъ схоластическихъ богослововъ, что они въ своихъ научныхъ занятіяхъ руководились самымъ живымъ и искреннимъ желаніемъ преспѣянія вѣры Христовой, доказательствомъ чего служатъ самые ихъ для этой цѣли написанные труды, которые не могутъ не

поражать каждаго громадностію своей работы [1]). И если они, подъ обаятельнымъ вліяніемъ философіи Аристотелевой и въ особенности его арабскихъ комментаріевъ (Авиценны), вступили на ложный путь въ своихъ научныхъ занятіяхъ истинами вѣры, то это сдѣлали, не сознавая того, и оставаясь при той успокоительной увѣренности, что отсюда ничего другаго не можетъ произойти, кромѣ одной пользы для божественной истины. Но на дѣлѣ, чего и нужно было ожидать, являлось совершенно иное. Богооткровенная истина, бывъ ставима, подобно истинамъ разума, въ зависимость отъ доказательствъ разсудочныхъ и авторитета такого рода свидѣтельствъ, каково было свидѣтельство Аристотелево, чрезъ это низводилась въ рядъ обыкновенныхъ естественныхъ истинъ разума. Будучи, далѣе, опутываема хитросплетенною тканью діалектическихъ тонкостей и логическихъ формальностей, она лишалась возможности проявлять себя въ своемъ истинномъ свѣтѣ и величіи. Становясь, наконецъ, предметомъ остроумной игры и ратоборческой дѣятельности мысли вмѣсто того, чтобы послужить для ней свѣтоносным и оживляющимъ началомъ, она лишалась возможности проявить свою жизненную плодотворность. Это время отъ времени становилось болѣе и болѣе замѣтнымъ и ощутительнымъ для людей сравнительно здравомысленныхъ и опытныхъ въ дѣлѣ вѣры. Отсюда не прерывающееся на западѣ недовольство схоластическимъ направленіемъ своего богословія,—отсюда здѣсь все громче и громче повторяющіеся противъ него протесты, подготовившіе наконецъ собою самый печальный кризисъ въ духовно-религіозной жизни западной церкви. Между тѣмъ не-

[1]) Сочиненій напрям. *Альберта великаго* по ліонскому изданію 1651 г. 21 фоліантъ: *Θомы аквинскаго* по изданію 1572 г.—17 фоліантовъ, по изданію 1612 г.—18 фоліантовъ, по послѣднему изданію 1751—60 г. in 4°—28 томовъ; *Іоанна Дунса Скота* по ліонскому изданію 1639 г.—12 большихъ фоліантовъ; *Іоанна Бонавентуры* по римскому изданію 1588 г.—18 фоліантовъ, а по венеціанскому изданію 1751 г.—30 томовъ in 4°.

дугъ схоластики, поразившій западное богословіе, такъ былъ великъ и глубокъ, что схоластическіе западные богословы не скоро пришли даже къ сознанію его опасности и необходимости освобожденія отъ него, а сознавши эту необходимость, не имѣли настолько въ себѣ силъ, чтобы не отложить на долгое время совершенное поправленіе своего незавиднаго положенія.

Задатки схоластики стали появляться на почвѣ западнаго богословія уже начиная съ IX вѣка, что можно видѣть изъ богословскихъ сочиненій знаменитаго въ свое время *Алкуина* († 809 г.) [1]) и слѣдовавшихъ за нимъ его подражателей *Рабана Мавра* († 856) [2]), *Пасхазія Ратберта* († ок. 870) [3]), *Ратрама*. († 868) [4]), *Пруденція* († 861), *Ремигія* († 875) [5]) и *Гинкмара* († 882) [6]) извѣстныхъ по своимъ спорамъ объ евхаристіи и предопредѣленіи. Но развитіе ея и господственное положеніе на западѣ началось въ вѣкѣ XI, благодаря распространенію здѣсь около этого времени латинскихъ и арабскихъ переводовъ Аристотеля, а также его арабскихъ

---

[1]) Это замѣчается особенно въ его сочиненіи о Троицѣ

[2]) Изъ сочиненій его болѣе замѣчательно: *de sacramento Eucharistiae*, въ которомъ онъ держится символическаго взгляда на евхаристію.

[3]) Замѣчательнѣе другихъ сочиненія: *de corpore et sanguine Domini, de fide spe et charitate* и *de partu virginis* (831).

[4]) Замѣчательныя сочиненія: *de praedestinatione Dei* (написанное противъ Гинкмара въ защиту Готшалка, силившагося возстановить во всей силѣ Августиново ученіе о предопредѣленіи) 850 г., и *liber de corpore et sanguine Domini* (написанное въ защиту теоріи символизма противъ Пасхазія защищавшаго ученіе о претвореніи евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову) 844 г.

[5]) Ремигій, состоявшій съ *Пруденціемъ* на сторонѣ Готшалка въ его борьбѣ съ Гинкмаромъ по вопросу о предопредѣленіи, написалъ въ виду этого слѣдующее небольшое сочиненіе: *de generali per Adam damnatione omnium et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum* (849 г.).

[6]) По поводу дѣлаемаго ему Готшалкомъ упрека въ савелліанствѣ написалъ сочиненіе: *de una et non trina deitate* (865 г.).

комментаріевъ [1]), имѣвшихъ какое то роковое вліяніе на судьбу и ходъ западнаго богословія. Вмѣстѣ съ арабскою литературой, вращавшеюся около Аристотеля, къ западнымъ ученымъ перешло и то обаятельное уваженіе къ Аристотелю, какимъ проникались арабскіе ученые, а вмѣстѣ съ такого рода увлеченіемъ философіею Аристотеля перешелъ къ нимъ и тотъ особый способъ примѣненія ея къ теологіи, который былъ выработанъ арабскими учеными по отношенію къ своему богословію и который заключался въ особеннаго рода разсматриваніи теологическихъ истинъ по разнымъ категоріямъ разсудка, въ употребленіи особеннаго рода діалектическихъ пріемовъ для ихъ подтвержденія, въ доказываніи ихъ pro и contra, однимъ словомъ во всемъ томъ, что̀ обозначалось терминомъ *схоластики*. Арабскіе комментаріи Аристотеля представляли собою образецъ такого рода схоластики. Западнымъ теологамъ, увлекавшимся Аристотелемъ, подобно арабскимъ ученымъ, оставалось только позаботиться скопировать этотъ оригиналъ, преобразовать его по своему вкусу, примѣнить его къ христіанскому богословію, если угодно, въ лучшемъ и болѣе развитомъ и усовершенствованномъ видѣ,—и тогда должна была явиться у нихъ своя собственная христіанская схоластика. Надъ этою то работою и начинаютъ трудиться западные богословы съ XI вѣка и трудятся съ удивительнымъ рвеніемъ и быстро идущимъ впередъ успѣхомъ.

Анзельмъ кентербурійскій одинъ изъ глубокомысленнѣйшихъ на западѣ ученыхъ XI вѣка († 1109 г.), представляетъ уже въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ [2]) образецъ рѣдкаго

[1]) Начало этому положилъ извѣстный въ X вѣкѣ, какъ ученый богословъ, самъ папа Сильвестръ, получившій образованіе въ Испаніи и познакомившійся тамъ въ мавританскихъ школахъ съ арабскою литературой.

[2]) Анзельмъ не оставилъ послѣ себя цѣлостной богословской системы, но написалъ довольно замѣчательныхъ богословскихъ трактатовъ. Таковы напр. *Monologium, Proslogium, de trinitate, de processione S. Spiritus, cur Deus homo.*

искусства идеальныхъ построеній для вывода изъ этого нужныхъ слѣдствій или, что тоже, искусства пользованія схоластическимъ философскимъ методомъ для подтвержденія и доказыванія теологическихъ истинъ. Онъ еще повидимому твердо стоитъ за самостоятельное существованіе вѣры и ея независимость отъ разума, настаивая, подобно бл. Августину, на томъ, что прежде нужно вѣровать, чтобы послѣ знать, что прежде посредствомъ живой и опытной вѣры нужно достигнуть непосредственнаго сознанія и созерцанія божественной истины, чтобы послѣ было въ чемъ искать для себя разумнаго отчета и убѣжденія. Но въ тоже время онъ иногда какъ будто совершенно теряетъ изъ виду эту точку зрѣнія на вѣру, слишкомъ высоко поднимая сравнительно съ нею знаніе и считая не невозможнымъ изъ однихъ началъ и понятій разума добыть нѣкоторыя изъ тѣхъ истинъ, которыя готовыми даетъ вѣра. Такъ напр. онъ думалъ изъ однихъ понятій разума произвести или доказать истину бытія Божія, благодаря чему, послѣ Анзельма, методъ доказыванія этой истины вошелъ на западѣ въ силу и господствовалъ здѣсь до Канта. И столь извѣстная и самая горячая и упорная борьба Анзельмова съ Росцеллиномъ за реализмъ, кажется, не мало зависѣла отъ того опасенія, какъ бы вмѣстѣ съ реализмомъ не лишиться раціональной опоры для ученія о Тройцѣ, какой не могъ дать Росцеллиновъ номинализмъ, приводившій къ тритеизму. Во всякомъ случаѣ, относительно Анзельма нужно замѣтить, что онъ всячески старался соблюсти равновѣсіе между требованіями вѣры и философскими стремленіями разума, и въ этомъ болѣе или менѣе успѣвалъ. Но *Абелярдъ*, извѣстнѣйшій схоластическій богословъ XII вѣка († 1142 г.) перешелъ за эти границы, открыто передавшись на сторону разума. Въ своемъ богословствованіи онъ уже прямо сталъ держаться того начала, что вѣрить нужно тому, что́ понимаемъ и что, слѣдова-

тельно, въ области вѣры, не исключая и такого рода таинъ, какова тайна троичности лицъ въ божествѣ, ничего не должно быть такого, что превышало бы нашъ разумъ и что не могло бы быть изъяснено по его началамъ [1]). Такой поворотъ схоластическаго богословія на сторону раціонализма естественно вызвалъ сильный противъ себя протестъ въ лицѣ защитниковъ ортодоксальнаго направленія богословской науки, во главѣ которыхъ стоялъ знаменитый *Бернардъ клиревійскій* († 1153 г.), силившійся противопоставить резонирующей мысли живую и созерцательную вѣру, а схоластикѣ богословской—ученіе древней церкви. Слѣдствіемъ этого протеста, какъ извѣстно, было осужденіе *Абелярда* съ его заблужденіями на соборѣ санскомъ въ 1140 году.

Поэтому-то *Петръ Ломбардъ*, знаменитѣйшій схоластическій богословъ XII вѣка († 1160 г.), при написаніи своихъ *Quatuor libri sententiarum* (изд. 1546 г.), поставляетъ задачею создать нѣчто среднее между философскимъ и положительно традиціоннымъ богословіемъ, чтобы съ одной стороны удовлетворить требованіямъ схоластико-философскаго направленія, а съ другой—не оставить безъ удовлетворенія и сторонниковъ положительно—традиціоннаго направленія. Это сочиненіе, которое дало его автору почетное названіе magistri sententiarum, представляетъ собою первый замѣчательный опытъ цѣлостной схоластико-богословской системы, опытъ, отличающійся отъ другихъ въ этомъ родѣ произведеній тѣмъ, что въ немъ въ выработанныя силою діалектики аристотелевской формы, кромѣ библейски-догматическаго положено довольно и историческаго матеріала, заимствованнаго изъ древне-отеческихъ свидѣтельствъ. Въ основу плана этой громадной діалектической постройки положена была авторомъ та, совершенно не подходящая къ

[1]) Замѣчательныя его сочиненія: *introductio ad theologiam*; *theologia christiana*; *sic et non*.

существу дѣла, мысль, что будто богословіе должно быть наукою вещей и знаковъ doctrina rerum et signorum. Раздѣляя весь богословскій матеріалъ на эти двѣ категоріи rerum et signorum, авторъ то, что́, по его мнѣнію, подходитъ подъ первую категорію rerum, располагаетъ въ первыхъ трехъ книгахъ, отнесши впрочемъ небольшую частицу изъ этого матеріала (а именно трактатъ о воскресеніи) къ четвертой книгѣ, остальное же, то есть, то, что́ подходитъ подъ категорію signorum, подъ которыми разумѣются у него таинства, онъ помѣстилъ въ четвертой книгѣ. Опредѣляя же точнѣе предметы, относящіеся къ категоріи rerum вещей, между которыми онъ отличаетъ сперва существо, служащее для всего высшею и послѣднею цѣлію, т. е. Бога съ Его тремя лицами, за тѣмъ существа, служащія средствами для цѣлей, т. е. міръ чувственный, и наконецъ существа, способныя и умѣющія пользоваться этими средствами, т. е. разумныя твари, всѣ предметы, относящіеся къ этой категоріи располагаетъ такъ: въ первой книгѣ трактуетъ о Богѣ и Тройцѣ, во второй въ первомъ отдѣлѣ говоритъ о мірѣ и сотворенныхъ вещахъ, во второмъ отдѣлѣ—о разумной твари,—ангелахъ и людяхъ, а въ третьемъ отдѣлѣ трактуетъ о свободномъ произволеніи, благодати, о добродѣтеляхъ и порокахъ то, есть, о добромъ или худомъ пользованіи вещами на самомъ дѣлѣ. Въ третьей же книгѣ излагаетъ ученіе объ искупленіи, чрезъ которое человѣкъ вслѣдствіе искорененія въ немъ грѣха или склонности къ извращенному пользованію вещами, возвращается къ тому состоянію, въ которомъ онъ законно и правильно можетъ пользоваться ими. Лишне говорить, что этотъ крайне изысканный и натянутый планъ вовсе не идетъ къ своему предмету и ничѣмъ внутренно не объединяетъ его частей, но его недостатки не были чувствительны въ то время, когда для большинства образованныхъ людей чѣмъ что было мудренѣе, тѣмъ больше прави-

лось и чествовалось. Съ какимъ вниманіемъ и уваженіемъ была принята на западѣ богословская система Ломбардова, можно судить изъ того, что она далеко пережила свой вѣкъ, сдѣлавшись и въ дальнѣйшіе вѣка необходимымъ пособіемъ и руководствомъ при изученіи богословія, въ виду чего неоднократно писались на нее комментаріи и дѣлались въ ней нужныя дополненія и исправленія.

Только не удовлетворялись ею сторонники положительнаго богословскаго направленія, которое послѣ Бернарда нашедши для себя центръ опоры въ мистической школѣ, основанной *Вильгельмомъ Шампо* въ Парижѣ (въ началѣ XII в.) стало выдвигать впередъ такого рода представителей своихъ, каковы были *Гуго* (de S. Victor. † 1141 г.) [1]), *Ришаръ* († 1173) [2]) и *Вальтеръ* († 1180). Они непріязненно смотрѣли на возрастаніе философствующей схоластики, которая питала одну пытливость разума, но ничего не давала вѣрующему сердцу, и потому появленіе труда Ломбардова ничего другаго не могло доставить имъ, кромѣ новой пищи ихъ недовольству схоластическимъ богословіемъ. Какъ велико было ихъ недовольство по этому поводу, можно понять изъ одного заглавія написаннаго Вальтеромъ сочиненія, *contra quatuor labyrinthos*, каковое полнѣе читается такъ: libri IV contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant.

Но реакція со стороны положительно-мистическаго направленія не настолько была сильна, чтобы могла воспрепят-

---

[1]) Извѣстный по своему сочиненію: *de sacramentis fidei christianae.*

[2]) Болѣе замѣчательныя его мистико-догматическія сочиненія: *De trinitate et de tribus appropriatis personis in trinitate*—здѣсь, подобно Гуго В., хочетъ объяснить троичность въ Богѣ свойствомъ любви, которая, будучи чужда самозамкнутости, требуетъ для себя другого—*ты* и третьяго лица—*онъ*; *De Verbo incarnato*, *De Emmanuele* (ed. Reuen. 1650 an).

ствовать быстрому и широкому теченію направленія философски-схоластическаго. Удержать его стремленіе не могла и такая сила, какова была средневѣковая власть папы. Усилія Иннокентія III (XIII в.) къ тому, чтобы вывести изъ школъ вновь введенное тамъ преподаваніе метафизики и физики Аристотелевой, кромѣ его діалектики, и чрезъ это воспрепятствовать опасному усиленію философскаго направленія въ богословіи, остались совершенно безуспѣшными. Схоластика, поэтому, въ XIII вѣкѣ усиливается и разрастается все больше и больше, и доходитъ до крайней и возможной степени своего развитія и высоты. Въ это время на горизонтѣ схоластическомъ появляются такого рода колоссальные дѣятели, каковы были *Альбертъ великій* (XIII в.), *Александръ гальскій* († 1245), *Өома аквинатъ* (1226—1274 г.), *и Іоаннъ Дунсъ—скотъ* († 1308), превосходившіе другъ друга своимъ діалектическимъ искусствомъ и громадностію своихъ богословскихъ работъ, представляющихъ собою, можно сказать, огромный арсеналъ всѣхъ издѣлій, какія только могла произвести схоластика для богословской науки. Изъ догматическихъ произведеній ихъ замѣчательнѣйшія: *Альберта великаго Summa theologiae* (ed. Lion. 1651), *Александра гальскаго* (doctoris irrefragabilis), *summa theologiae universae*, *Өомы аквинскаго* (doctoris angelici)—тоже *summa totius theologiae*[1]), и *Дунсъ-скота* (doctoris subtilis)—*Quaestiones in IV sent.; quaestiones quodlibetales XXI* (ed. Lion. 1639). Всѣ эти произведенія схоластики много вызывали въ свое время восторговъ, удивленія и уваженія, но выше всѣхъ на западѣ стояла *Summa Өомы аквинскаго*, которая даже до послѣдняго времени

[1]) Другія болѣе или менѣе замѣчательныя догматическія и догматико-полемическія его сочиненія: *Summa de veritate fidei catholicae*; *contra errores Graecorum*; *declaratio quorundam articul. contra Graecos, Armenos, Saracenos..*; *de potentia Dei*; *de spiritualibus creaturis; de humanitate Christi*; *de artic. fidei et sacram. eccl.*; *super Symbolo apost.* и *комментарій* на книгу сентенцій Ломбарда (изд. 1572 г., 1612, 1760).

не перестала считаться важнымъ и необходимымъ пособіемъ при основательномъ изученіи богословія. Поэтому не лишне сказать нѣсколько подробнѣе о ея содержаніи, планѣ и характерѣ. Опредѣляя doctrinam sacram или богословіе, какъ такую науку, которая должна говорить преимущественно о Богѣ, о мірѣ же и дѣйствіяхъ человѣческихъ настолько, насколько они имѣютъ отношенія къ Богу, а также принимая во вниманіе то, что Богъ въ отношеніи къ міру и людямъ можетъ быть разсматриваемъ то какъ причина или основа всего, то какъ послѣдняя его цѣль, то, наконецъ, какъ путь, приводящій къ этой цѣли, Ѳома аквинатъ дѣлитъ свою богословскую систему на три части, изъ коихъ въ первой трактуетъ о Богѣ Самомъ въ Себѣ, и какъ причинѣ всего, во второй— о Богѣ какъ высшей цѣли всего и преимущественно человѣка, а въ третьей о Богѣ, какъ пути, приводящемъ людей къ этой цѣли. Въ частности же, въ первой части излагаетъ сперва ученіе о Богѣ Самомъ въ Себѣ, о Его свойствахъ и троичности лицъ, а послѣ ученіе о Немъ, какъ Творцѣ и Міроправителѣ, гдѣ, касаясь частнѣе міра видимаго и человѣка, входитъ въ подробныя и излишнія разсужденія объ этихъ предметахъ. Во второй части, имѣя въ виду мысль о Богѣ, какъ послѣдней цѣли человѣка, онъ излагаетъ весьма подробно и обстоятельно ученіе о томъ, что удаляетъ человѣка отъ его цѣли и что приводитъ къ ней, т. е. о разнаго рода грѣховныхъ склонностяхъ и добродѣтеляхъ, а также о законѣ, оправданіи и благодати. Въ третьей, наконецъ, части излагается ученіе о Іисусѣ Христѣ, какъ Искупителѣ міра, о таинствахъ, какъ средствахъ, чрезъ которыя передается людямъ искупленіе, и о послѣднихъ событіяхъ міра и участи человѣка. Въ этомъ планѣ, ясно, недостаетъ единства и внутренней связи, вслѣдствіе неопредѣленности и неточности воззрѣнія на предметъ науки богословской. Но этотъ недостатокъ у Ѳомы об-

щій со всѣми схоластическими богословами, не разграничивавшими строго истинъ богословскихъ отъ познаній естественныхъ или философскихъ, а также истинъ догматическихъ отъ истинъ нравственныхъ. Что же касается внѣшней художественности въ построеніи системы, искусства пользованія діалектическимъ методомъ при изслѣдованіи истины, ловкости и утонченности въ употребленіи разнаго рода логическихъ пріемовъ, съ цѣлію предупредить и побѣдить всякаго рода недоумѣнія и возраженія со стороны своихъ противниковъ, то въ этомъ отношеніи Ѳома аквинатъ стоитъ на такой высотѣ, выше которой уже не могла подняться средневѣковая схоластика. Чтобы судить о его удивительной утонченности и предупредительности въ разрѣшеніи всякаго рода могущихъ представиться недоумѣній относительно той или другой истины, достаточно указать на то, что онъ въ своихъ сочиненіяхъ собралъ три тысячи спорныхъ вопросовъ и представилъ по поводу ихъ пятнадцать тысячъ аргументовъ.

Но вскорѣ за непомѣрнымъ возвышеніемъ схоластики, а именно съ XIV вѣка начинается ея паденіе, благодаря суетности ея началъ и мертвящей ихъ безплодности, такъ рѣзко ставшей вынаруживаться въ непрерывающейся къ соблазну всѣхъ борьбѣ между самими схоластическими богословами (ѳомистами и скотистами), а также благодаря ставшему усиливаться мистическому богословскому направленію, которое сравнительно съ схоластическимъ больше могло удовлетворять религіознымъ потребностямъ душъ вѣрующихъ. Это направленіе, нашедши для себя твердую опору въ авторитетѣ *Іоанна Бонавентуры* (doctoris seraphici—† 1274 г. [1]), малымъ чѣмъ по своей знаменитости уступавшаго Ѳомѣ аквинскому, все болѣе и болѣе усиливалось и разрасталось, захватывая въ свою об-

[1]) Знаменитѣйшій его догматическій трудъ *Breviloquium*, ed. Rom. 1588.

лать такого рода сильныхъ и энергическихъ дѣятелей, каковы, напр. были *Іоаннъ Жерсонъ* (doctor christianissimus— † 1429), *Виклефъ* († 1384)[1]) и *Гуссъ* († 1415 г.), пока наконецъ не легло въ основу самой реформы Лютеровой, потрясшей собою до глубины, какъ всю западную церковь, такъ и ея схоластическую догматику. Для Лютера, какъ и для всѣхъ сторонниковъ мистическаго направленія, схоластическая теологія была возмутительна и ненавистна. Она, послѣ изученія ея въ Ерфуртѣ подъ руководствомъ эйзенахскаго доктора *Іодока*, показалась ему такого рода теологіею, въ которой холодный, все анализирующій разсудокъ такъ обращается съ содержаніемъ вѣры, какъ напр. землемѣръ поступаетъ съ полемъ, стараясь вымѣрить въ немъ число саженей и футовъ,—теологіею, въ которой жилъ язычникъ Аристотель съ своею логикою, діалектикою и метафизикою,—теологіею, наконецъ, такого рода, которая совершенно оставляетъ въ сторонѣ практическіе и жизненные интересы вѣрующаго, унося умъ его въ область теорій и не давая сердцу его той пищи, какая дарована ему словомъ Божіимъ. Отсюда въ реформѣ Лютеровой—безусловное отрицаніе всего, что было создано схоластикою для богословія на западѣ и стремленіе создать совершенно новую догматику непосредственно на одной библіи.

Но оставляя въ сторонѣ эту крайность протестантизма, вольною или невольною причиною которой послужила западная схоластика, мы обратимъ вниманіе на то, сознали ли послѣ этого католическіе богословы недостатки въ прежнемъ схоластическомъ направленіи богословія, и если сознали ихъ, то что

---

[1]) Замѣчательное его сочиненіе—*Trialogus* (1382 г.), въ которомъ онъ излагаетъ всю систему христіанскаго вѣроученія въ формѣ разговора между тремя аллегорическими лицами,—*Алиѳіасомъ* (богословомъ, ищущимъ истины), *Псевдіасомъ* (лживымъ софистомъ) и *Фронисисомъ* (самымъ зрѣлымъ и опытнымъ въ значеніи вѣры).

сдѣлали для освобожденія отъ нихъ своей богословской науки и возведенія ея на высшую ступень развитія и совершенствованія. Нельзя сказать, особенно относительно лучшихъ католическихъ богослововъ, чтобы они теперь не сознавали недостатковъ схоластическаго богословія, которые съ возвышеніемъ образованія такъ стали для многихъ наглядными и ощутительными. Нельзя также сказать и того, чтобы это сознаніе было безплодно и не вызывало ученыхъ дѣятелей на научныя работы—къ улучшенію богословской науки. Но нужно замѣтить, что эти работы, вслѣдствіе испытываемой католическими богословами трудности разстаться съ сроднившеюся съ ними схоластикою, шли колебательно, съ перерывами, и подвигались впередъ медленно, хотя не безуспѣшно.

Уже *Еразмъ ротердамскій* († 1536 г.) очень ясно сознавалъ и другимъ выставлялъ на видъ тотъ недостатокъ схоластики, что въ ней давалось слишкомъ много мѣста для остроумной, пытливой и въ то время безплодной дѣятельности разума, даже въ изслѣдованіи такого рода истинъ, каковы превышающія разумъ тайны вѣры, тогда какъ въ семъ случаѣ слѣдовало бы довольствоваться только тѣмъ, чему учитъ Писаніе, не пытаясь понапрасну проникать въ то, чтó отъ насъ закрыто [1]). Подобно Еразму, *Мельхіоръ Канусъ* или *Кано* († 1560 г.—профессоръ богословія въ Саламанкѣ, бывшій въ числѣ другихъ лицъ на соборѣ тридентинскомъ) открываетъ въ схоластикѣ недостатокъ яснагó пониманія задачи богословской науки и умѣнія соотвѣтственно съ нею пользоваться пособіями разума и науки, такъ какъ схоластическіе богословы усиливаются каждую истину подвести подъ начала разума и доказать логически, не замѣчая того, что этимъ не помогаютъ дѣлу, а между тѣмъ на то, чтó могло бы принести ему суще-

[1]) Эти мысли развиты въ его замѣчательномъ сочиненіи: *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theogiam*, изд. 1522 г.

ственную пользу, или вовсе не обращаютъ, или очень мало обращаютъ вниманія; къ священному напр. Писанію обращаются слегка и понемногу, къ соборамъ—рѣдко, а къ исторіи—еще рѣже. Вмѣстѣ же съ этимъ онъ пытается выяснить истинную задачу богословской науки и указать мѣру для употребленія въ ней разума въ своемъ сочиненіи: *Loci theologici*, гдѣ проводитъ ту мысль, что главнымъ началомъ въ теологіи, основывающейся на вѣрѣ, долженъ быть авторитетъ, а разумъ долженъ быть только вспомогательнымъ ея спутникомъ, и что задача богословской науки должна состоять не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобы истины, заключающіяся въ откровеніи какъ бы въ сокровенномъ видѣ, выводить наружу, защищать отъ заблужденій и освѣщать свѣтомъ научныхъ знаній. Въ виду этой задачи Мельхіоръ написалъ и отдѣльные богословскіе трактаты съ цѣлію представить другимъ и самый образчикъ научнаго изслѣдованія истинъ вѣры, въ отрѣшеніи отъ схоластики [1]). По пути, проложенномъ Мельхіоромъ, твердо шли, поставивъ для себя задачею очистить католическую теологію отъ схоластики и внести въ нее больше положительнаго, экзегетическаго и историческаго элемента, *Людвигъ Карвайяль* [2]), а особенно іезуитъ *Мальдонатъ* († 1583 г.) [3]).

Но эти одиночные, хотя и благонамѣренные порывы католическихъ богослововъ, не могли произвести большаго перелома въ направленіи западной богословской науки, тѣмъ

---

[1]) А именно: Relectiones duae: *una de sacramentis in genere, altera de sacramento poenitentiae* (въ собр. соч. Serry p. 439).

[2]) Съ этою цѣлію написано Карвайялемъ слѣдующее сочиненіе, самымъ заглавіемъ себя характеризующее: *theologicarum sententiarum sive restitutae thologiae et a sophistica et barbarie pro virili repurgatae speciten de Deo*. Colon. 1545.

[3]) Въ такомъ же родѣ Мальдонатомъ было написано довольно отдѣльныхъ догматическихъ трактатовъ, а именно: *de peccato originali*; *de providentia*; *de justitia*; *de justificatione et merito operum* (изд. послѣ его смерти въ Парижѣ 1677 года).

болѣе, что время отъ времени усиливающееся протестантство естественно должно было обратить все вниманіе и энергію ученыхъ дѣятелей на борьбу съ нимъ и защиту поколебленнаго имъ, католическаго вѣроученія. Матеріала для работъ этого рода очень достаточно было представлено тридентинскимъ соборомъ въ его заключительныхъ положеніяхъ относительно догмы католической и отрицаніяхъ относительно новаго ученія протестантскаго. Поэтому то католическіе богословы этого времени главнѣйшимъ предметомъ своихъ научныхъ изслѣдованій становятъ отличительныя черты вѣроученія между католиками и протестантами. Въ этомъ отношеніи обращаютъ на себя особенное вниманіе по своей полнотѣ *Disputationes de controversiis Беллярмина* († 1621 г. изд. въ Римѣ 1581 г.). Другіе же изъ католическихъ богослововъ, при полемикѣ не теряя изъ виду положительной стороны догматики, въ своихъ научныхъ трудахъ руководились Ѳомою аквинатомъ и свои богословскія сочиненія писали большею частію въ формѣ комментаріевъ на него; напр. *Луд. Молина* († 1600)[1], *Григорій Валенскій* († 1603)[2], *Францъ Суарецъ* († 1617)[3], *Адамъ Таннеръ* († 1632)[4] и другіе.

Въ XVII вѣкѣ дѣлается новая и рѣшительная попытка къ тому, чтобы сдвинуть католическое богословіе съ прежняго схоластическаго пути и вывести его на новый, лучшій путь.

---

[1]) Его соч. *Commentarii in pr. patrem. D. Thomae; liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praestientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (ed. Lissabon, 1588).

[2]) Его соч: *Commentariorum theologicorum et disputationum in summam D. Thomae Aqu. tomi IV de rebus fidei hoc tempore controversiis* (ed. 1591; 1610).

[3]) Его соч.: *Commentationes et disputat. in Thomae summam; defensio fidei catholicae adv. anglicanae secte errores; de divina gratia* (ed. 1630, 1740).

[4]) Соч. замѣч.: *Disputationes theologicae in summam Thomae; Anatomia confessionis Augustane* (ed. Regensb. 1601. Munch. 1602).

на которомъ бы оно болѣе могло удовлетворять требованіямъ своей задачи и запросамъ современной науки. Ее дѣлаетъ *Діонисій Петавій* († 1652 г.), очень хорошо сознававшій недостатки въ направленіи и методѣ католической теологіи и не жалѣвшій усердія и трудовъ своихъ для того, чтобы произвести въ немъ возможныя улучшенія. Смотря какъ на лишній и безплодный грузъ, на скопившуюся въ схоластическомъ богословіи кучу діалектическихъ и софистическихъ тонкостей, не только не помогавшихъ уясненію истинъ вѣры, а скорѣе ихъ запутывавшихъ и затмѣвавшихъ, онъ считалъ нужнымъ очистить отъ всего этого западную теологію, но не изгоняя впрочемъ изъ нея совершенно діалектической работы мысли, какъ это думали сдѣлать на первыхъ порахъ протестанты, а только отводя ей здѣсь должное мѣсто и указывая надлежащую мѣру. Съ другой стороны, замѣчая въ схоластическомъ богословіи скудость библейско-экзегетическаго элемента, онъ считалъ необходимымъ дать ему здѣсь сравнительно съ прежнимъ гораздо больше мѣста и видности, хотя, подобно протестантскимъ богословамъ, не думалъ, чтобы этого одного достаточно было для полноты и твердости богословской науки. Такъ какъ, по его воззрѣнію, христіанское вѣроученіе не заключается въ одной библіи, а въ церковномъ преданіи, въ вѣроопредѣленіяхъ соборовъ и въ писаніяхъ древне-отеческихъ, и такъ какъ самое пониманіе и правильное изъясненіе Писанія возможно только при пособіи церковнаго преданія, то онъ признавалъ совершенно необходимымъ наряду съ библейски-экзегетическимъ элементомъ ввести въ богословскую науку и элементъ церковно-историческій и отвести ему здѣсь должное и видное мѣсто. Задача, поэтому, католическаго богослова должна состоять въ томъ, чтобы богословскую науку обосновать на началахъ положительно—библейскомъ и церковно-историческомъ съ нужнымъ проникновѣніемъ ея діалек-

тическимъ элементомъ. Въ виду этой именно задачи Діонисій Петавій и написалъ свое весьма замѣчательное богословское сочиненіе *de theologicis dogmatibus* (1644—1650), которое вполнѣ заслуживаетъ того, чтобы обратить на него особенное вниманіе. Въ основу опредѣленія и распорядка богословскаго матеріала въ этомъ сочиненіи положена Петавіемъ та мысль, что теологія, имѣя своимъ предметомъ Бога, не объ одномъ исключительно Богѣ должна говорить, но и о Его дѣлахъ, только разсматривая ихъ не съ той стороны, каковы они сами въ себѣ, а съ той, какою они являются произведеніями или орудіями воли Божіей. Вслѣдствіе этого у Петавія весь догматическій матеріалъ распадается на двѣ части, изъ коихъ первая должна содержать въ себѣ ученіе о Богѣ Самомъ въ Себѣ, а вторая—ученіе о дѣлахъ Божіихъ. Въ частности, ученіе о Богѣ у Петавія подраздѣляется на ученіе о Богѣ, Его свойствахъ и ученіе о троичности лицъ въ Божествѣ. Что касается, далѣе, дѣлъ Божіихъ, то принимая во вниманіе то, что Богъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ Виновникъ природы и благодати, Петавій дѣлитъ ихъ на два рода,—на дѣла природы, изъ коихъ одни чисто-духовнаго существа (ангелы) другія—матеріальнаго (вещественный міръ), а иныя—смѣшаннаго (человѣкъ), и на дѣла благодати, заключающіяся не въ чемъ иномъ, какъ въ соединеніи Божества съ человѣчествомъ. Это соединеніе въ лицѣ Іисуса Христа было упостаснымъ, въ вѣрующихъ же оно можетъ быть только нравственнымъ, къ чему средствомъ служатъ таинства, законъ, благодать и добродѣтели, тогда какъ наоборотъ пороки лишаютъ человѣка общенія съ Богомъ. Соотвѣтственно съ этимъ вся богословская система Петавія дѣлится на слѣдующіе десять трактатовъ: 1) о Богѣ и Его свойствахъ; 2) о Троицѣ; 3) объ ангелахъ; 4) о твореніи міра; 5) о воплощеніи; 6) о таинствахъ; 7) о законахъ; 8) о благодати; 9) о вѣрѣ, надеждѣ, любви и другихъ добро-

дѣтеляхъ; 10) о грѣхѣ. Планъ сочиненія, хотя остроуменъ и лучше плана системы Ломбарда и Аквината, но не чуждъ ихъ недостатковъ, вслѣдствіе неразграниченности догматовъ вѣры отъ морали, и отсюда оказавшейся необходимости искусственно вводить послѣднюю въ область догматики. Но по своему направленію и методу церковно-историческому, оно составляетъ весьма замѣчательное явленіе и своего рода эпоху въ исторіи католической догматики. Оно такъ обильно и богато догматико-историческимъ матеріаломъ, что и въ настоящее время можетъ служить немаловажнымъ пособіемъ для каждаго догматиста, при изученіи исторической стороны догматовъ.

Но по новомъ пути, проложенномъ Діонисіемъ Петавіемъ для богословской науки, пошли немногіе, и то какъ слабые только его подражатели. Таковы были: *Томассинъ* († 1697 г.), издавшій свое сочиненіе (1680—1684) подъ тѣмъ же заглавіемъ, съ какимъ издалъ свое Петавій; *Фейярденцій*, написавшій (1692—1694) *tractatus theologicus ex sacris codicibus et sanctorum patrum monumentis; Гамель*, издавшій свое сочиненіе (1691) подъ заглавіемъ: *theologia speculativa et practica juxta sanctorum patrum dogmata pertractata*, а также: *Александръ Наталисъ* († 1724), котораго сочиненіе (изд. 1693 г.) носитъ названіе: *Theologia dogmatica et moralis*. Большинство же богослововъ твердо держалось схоластики, строго слѣдуя Ѳомѣ, и полагая въ основу своихъ богословскихъ изслѣдованій его *summam*; нѣкоторые же, очень немногіе слѣдовали и Скоту. Изъ последователей Скота болѣе выдающимися являются только *Фрассенъ* [1]) *и Лерминье* [2]), а изъ ѳомистовъ—*Гоннетъ* [3]), *Ви-*

[1]) Загл. его соч.: *Scotus academicus, sive universa doctoris subtilis theologia*. Paris. 1672.

[2]) Загл. его: соч.: *Summa theolog. scholastic. dogmat*. Paris. 1721.

[3]) Соч. его: *Clypeus theolog. thomist. contra novas ejus impugnat*. Burdigal. 1659.

тассъ [1]), *Букатъ* [2]), *Биллюартъ* [3]), *Турнели* († 1729 г.) [4]) *Готти* [5]), *Берти* [6]), *Габертъ* [7]) и другіе.

Только съ половины XVIII столѣтія, благодаря обстоятельствамъ, благопріятствовавшимъ возвышенію богословскаго образованія въ Германіи, при Маріи Терезіи и Іосифѣ, начинается общее богословское движеніе противъ схоластики,—и въ пользу поворота богословской науки на новый лучшій путь. Съ сознаніемъ безплодности для науки и жизни мертвящаго духа схоластики начинаются оживленныя занятія двумя существеннѣйшими вѣтвями богословской науки, св. Писаніемъ и ученіемъ отцевъ церкви, а отсюда возникаетъ стремленіе—обосновать тверже богословскую науку на св. Писаніи и преданіи, и вмѣстѣ съ этимъ дать ей болѣе практическое, жизненное примѣненіе чрезъ ея популяризацію, или изложеніе общедоступное для большинства. Въ этомъ направленіи писали свои богословскія системы *Гаццанига* [8]), *Клюпфель* [9]), *Гервасій* [10]), *Бертіери* [11]), *Вистъ* [12]). Но выше ихъ въ этомъ отношеніи стояли болѣе поздніе католическіе богословы—

---

[1]) Соч.: *Tractat. theolog.* Paris. 1722.

[2]) Соч : *Theolog. patrum dogmat. scholast. posit.* Paris. 1718.

[3]) Соч.: *Cursus theolog. juxta ment. S. Thomae.* 1745.

[4]) Его сочиненія (изд. 1726—1729): *Cursus theologiae*; *praelectiones theologicae ad usum seminariorum*; *de mysterio trinitatis*: *de sacramentis in genere.*

[5]) Соч : *Theolog. scholast.* Venet. 1739.

[6]) Соч.: *Libri de theolog. disciplinis.* Venet. 1776.

[7]) Соч.: *Theolog. dogmat. et moral* August. Vindel. 1751.

[8]) Загл. его соч.: *praelectiones theolog.* Wien. 1775.

[9]) Соч. его: *Institutiones theol. dogm.* Windobon. 1789.

[10]) Соч.: *tractat. theolog.* Wienn. 1765.

[11]) Соч.: *de verbo incarnato*; *de sacramentis.* 1773.

[12]) Соч.: *Demonstrat. dogm. catholic.* Eustadii et Ingolstad. 1782 - 89.

Штатлеръ († 1797)[1]), *Либерманъ* († 1844)[2]) *Клей* († 1841[3]) и *Мёлеръ* († 1838)[4]). Другіе же подъ вліяніемъ идей новѣйшей философіи пытались проникнуть догматику философскимъ духомъ для большаго углубленія догматовъ въ сознаніе образованныхъ людей, что большею частію дѣлалось неудачно. Таковы напр. были: *Циммеръ* († 1820)[5]), *Штауденг-Майеръ* († 1856)[6]), *Баадеръ* († 1841[7]), *Гинтеръ*[8]) и другіе.

Изъ новѣйшихъ современныхъ западныхъ богослововъ одни держатся направленія болѣе положительно-апологетическаго, выработаннаго богословскою наукою во второй половинѣ прошлаго столѣтія, каковы, напр. *Перроне*[9]), *Пенка*[10]), *Кноллъ*[11]), *Гуссетъ*[12]), *Швецъ*[13]). Другіе же, какъ *Берлаге*[14]) и *Дирингеръ*[15]) отдѣляютъ догматику отъ апологетики, и пытаются придать ей философскій характеръ. *Кунъ*[16]) же къ

---

[1]) Его догмат. апологетическія соч.: *Demonstratio evangelica* Augsb. 1770. *De locis theologicis* Wesenb. 1775. *Theologia christiana theoretica*. Ingolst. 1775.

[2]) Его соч.: *Institutiones theol. dogm.* 1819.

[3]) Его догм. соч: *Dogmatik*. 1835. *Dogmengeschichte*. 1835—1837.

[4]) Его замѣчат. догматико-полемич. соч.: *Symbolik*. Mainz. 1832.

[5]) Его болѣе замѣчательныя сочиненія (написанныя подъ вліяніемъ философіи Шеллинга): *theologiae christianae theoreticae systema*. Dillingen. 1787; *veritas christianae religionis*, sive *theologia christiana dogmatica*. 1789—1790; *fides existentiae Dei*. 1791; *theologiae christianae*. *specialis et theoreticae* 1802—1806.

[6]) Соч. *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems* (гдѣ пытается доказать существованіе Логоса изъ существованія идей). Mainz. 1844; *Die christ. Dogmatik*. Freib. 1848.

[7]) Его сочиненія (теософическаго характера) изд. Францемъ Гофманомъ въ 16 томахъ, Лейпцигъ. 1851—1860.

[8]) Соч.: *Vorschule zur speculativen Theologie* 1828—1846.

[9]) *Praelectiones theologicae*. Paris. 1842.

[10]) *Praelectiones ex theologia dogmatica*. Kracow. 1844.

[11]) *Institut theologiae theoret. s. dogmat. polem*. Tur. 1863.

[12]) *Theologie dogmatique*. 1853.

[13]) *Theologia dogmatica catholica*. 1851.

[14]) *Katholische Dogmatik*. 1839—1864.

[15]) *Lehrbuch der kathol Dogmatik* 1847.

[16]) *Katholische Dogmatik*. tom 1—3. Tubingen. 1857—1868.

этому присовокупляетъ въ болѣе значительной сравнительно съ ними долѣ церковно-историческій элементъ, поставляя своею задачею строго слѣдить за церковно-историческимъ развитіемъ догматовъ; но своей догматики онъ еще далеко не довелъ до конца [1]).

§ 22.

Догматика протестантская.

Протестанская догматика, начавъ зараждаться подъ вліяніемъ непримиримой оппозиціи противъ догматики схоластической, образовалась на почвѣ строгаго мистицизма, который безусловно отвергъ въ католической догматикѣ не только ея схоластику съ философіей, но и все то, для огражденія чего была создана схоластика, т. е. вѣроопредѣленія церковныя съ лежащимъ въ основѣ ихъ авторитетомъ церкви, и самъ остался при одной библіи и своемъ непосредственномъ личномъ сознаніи, или точнѣе сказать, чувствѣ, содержащейся въ ней истины. Но эта почва была слишкомъ шатка и зыбка, и не могла предвѣщать ничего твердаго и прочнаго въ будущей судьбѣ протестантской догматики. Положенное въ основу ея мистическое начало непосредственнаго личнаго чувства библейской истины не было повидимому безжизненнымъ и безплоднымъ началомъ, такъ какъ имъ было не само по себѣ чувство истины (въ какомъ видѣ оно немыслимо), а чувство въ связи съ разумомъ, или, прямѣе сказать, имъ былъ самый же личный разумъ, только дѣйствовавшій въ области и подъ

[1]) Можно упомянуть еще о *Шванѣ*, написавшемъ довольно подробную исторію догматовъ, хотя ограничивающуюся періодомъ доникейскаго времени (*Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*. Munster. 1862) и патристическимъ временемъ—до Дамаскина включительно (*Dogmengeschichte der patristischen Zeit*. Munster. 1869).



вліяніемъ чувства. Въ немъ, слѣдовательно, въ зародышѣ лежалъ уже самый раціонализмъ, не имѣющій недостатка въ производительности. Но, понятно, что на этомъ основаніи не могла возникнуть такого рода система вѣроученія или догматика, которая могла бы пріобрѣсть въ протестантскомъ мірѣ право на свою общегодность, прочность и долговѣчность. Какъ дѣло чисто личное, производимое подъ личнымъ вліяніемъ чувства или разума, она могла удовлетворять и въ болѣе или менѣе продолжительное время только тѣхъ, съ личными воззрѣніями которыхъ она сходилась и совпадала. Другіе же съ другими личными воззрѣніями, въ силу же этихъ самыхъ воззрѣній, должны были счесть себя вправѣ совершенно отвергнуть ее, и противопоставить ей свою собственную новую систему вѣроученія, или догматику. Съ ихъ же системою вѣроученія, въ свою очередь точно такимъ же образомъ могло быть поступлено дальнѣйшими, несогласными съ ними, догматистами, въ силу того же законнаго въ протестантствѣ основанія,—права каждому руководствоваться, независимо отъ всякаго внѣшняго авторитета, однимъ непосредственнымъ личнымъ внушеніемъ чувства или разума, при пониманіи и изъясненіи библія, и т. д. Такимъ образомъ протестантская догматика, вслѣдствіе рѣшительнаго отчужденія своего отъ авторитета церкви, дающаго общую норму вѣроученію и вѣросознанію, съ самаго начала появленія своего осуждена была не столько на созиданіе свое и возрастаніе, сколько на распаденіе и разрушеніе. И исторія ея, какъ сейчасъ увидимъ, есть не что иное, какъ исторія непрерывной мѣны направленій въ богословіи, то мистическаго, то раціоналистическаго, исторія непрерывнаго чередованія системъ, то ортодоксальныхъ, то раціоналистическихъ, одна другую разрушающихъ и вытѣсняющихъ, исторія, наконецъ, болѣе или менѣе настойчивыхъ и искреннихъ попытокъ возсоздать догму по образцу вѣроуче-

нія апостольской и первенствующей церкви, но пока разбивающихся о преграды, полагаемыя раціонализмомъ, и потому остающихся безуспѣшными и безплодными.

Первая протестантская догматика была написана *Меланхтономъ* (1521 г.) подъ заглавіемъ: *Loci theologici*, и написана въ духѣ строго мистически-практическомъ, какимъ было проникнуто протестантство особенно на первыхъ порахъ. Авторъ этой системы, при изложеніи и опредѣленіи членовъ вѣры, ничего не хотѣлъ знать, кромѣ одной библіи и непосредственнаго сознанія заключенныхъ въ ней истинъ (judicium spiritus), оставляя въ сторонѣ всякого рода внѣшнее руководство, ученіе, напр. древней церкви и ея учителей, вѣроопредѣленія соборовъ и даже всякаго рода разсужденія разума (judicium rationis) такъ какъ, по Лютеру, онъ слѣпъ или глупъ по самой натурѣ своей, почему judicium rationis стоитъ въ противорѣчіи съ judicium spiritus. Цѣлью же вѣроизложенія Меланхтонова было не то, чтобы представить теологическую догму, имѣющую служить общею нормою вѣры для каждаго протестанта, а то, чтобы выставить на видъ и сдѣлать исключительнымъ предметомъ вниманія каждаго практическую сторону въ ученіи христіанскомъ, которая должна возбуждать и воспитывать въ каждомъ живую вѣру въ Спасителя и Его благодѣянія. Потому то авторъ *loci* какъ бы только мимоходомъ и для соблюденія только формы, слегка касается такого рода членовъ вѣры, каковы—о Богѣ, троичности лицъ, о твореніи и т. п., совершенно въ тѣни оставляя эти истины, и замѣчая, что онѣ суть тайны, которыя болѣе должны быть чтимы, чѣмъ изслѣдываемы. Что же касается членовъ вѣры, сотерологическаго и антропологическаго характера, то ихъ освѣщаетъ онъ особеннымъ свѣтомъ, съ цѣлію обратить на нихъ исключительное вниманіе читателя; такъ какъ, по его мнѣнію, нельзя быть и христіаниномъ, не знавши Христа, а знать Христа—значить сознавать въ

себѣ силу грѣха и необычную важность того, что сдѣлалъ для нашего спасенія Христосъ, и твердо и непрестанно помнить и цѣнить это одно, не пускаясь, подобно схоластикамъ, въ излишнія разсужденія, напр. относительно двухъ естествъ въ лицѣ Іисуса Христа и способовъ ихъ соединенія. Потому то авторъ *loci*, обставляя каждый членъ вѣры соотвѣтствующими мѣстами Писанія, съ цѣлію обратить на нихъ вниманіе читающаго, требуетъ отъ послѣдняго при пониманіи Писанія руководиться однимъ непосредственнымъ чувствомъ—judicio spiritus, совершенно отрѣшаясь отъ сужденій разума judicio rationis,—даже въ такихъ случаяхъ, когда въ Писаніи встрѣчается что либо, представляющееся несогласнымъ съ разумомъ. Въ подобныхъ случаяхъ, по Меланхтону, слѣдуетъ безусловно придерживаться мысли Писанія и принимать ее съ молчаливою покорностію, совершенно отказавшись отъ попытокъ соглашать мысль Писанія съ разумомъ [1]). Поэтому то онъ предостерегаетъ читающаго Писаніе отъ руководствованія всякаго рода схоластическими комментаріями, такъ какъ они содержатъ pro Christi doctrina aristotelicas argutias, такъ какъ въ нихъ есть много такого, что̀ исходитъ отъ философіи и сокровищъ разума, и что прямо противорѣчитъ judicio spiritus.

Но понятно, что Меланхтонъ не надолго могъ удержать свою и другихъ богословствующую мысль на этомъ началѣ judicii spiritus, отрѣшенномъ отъ свободнаго и живаго участія разума. Разумъ успѣлъ очень скоро заявить свои права на то значеніе, какое отдавалось не по праву judicio spiritus, не имѣющему никакого смысла въ разобщеніи съ разумомъ. Непрерывныя разногласія и споры между протестантскими богословами, породившіе на первыхъ же порахъ въ протестант-

[1]) Такъ напр. разсуждаетъ въ одномъ мѣстѣ Меланхтонъ: omnia necessario evenire scripturae docent. Esto, videatur tibi esse in rebus humanis contingentia, judicio rationis hic imperandum est (Corp. Reformat. volum. XXI, p. 89).

скомъ обществѣ многія партіи или секты, наглядно убѣдили Меланхтона въ томъ, что напрасно было бы пытаться вытѣснить совершенно разумъ изъ области теологіи, и что если можно было чего пожелать здѣсь, то развѣ введенія въ силу такого начала, которое бы составляло собою нѣкоторый противовѣсъ неудержимой свободѣ разума, и протестантскую догму по возможности оберегало отъ его разрушительнаго дѣйствія. Подъ вліяніемъ такого рода воззрѣній, какъ должно полагать, Меланхтонъ и далъ совершенно другой видъ своимъ *loci theologici* во второмъ (1535 г.) и третьемъ (1543 г.) изданіи, гдѣ онъ во многомъ измѣняетъ своей прежней крайне-протестантской точкѣ зрѣнія и склоняется отчасти на точку зрѣнія католическихъ теологовъ. Не говоря о томъ, что здѣсь уже отрицается пунктъ вѣроученія о безусловномъ предопредѣленіи и много смягчается прежнее жесткое ученіе о силахъ и свободѣ человѣка, замѣчаемъ еще здѣсь ту характеристическую особенность, что въ распредѣленіи догматическаго матеріала не дѣлается уже прежняго столь рѣзкаго разграниченія сотерологическихъ и антропологическихъ истинъ отъ истинъ теологическихъ, въ ущербъ значимости послѣднихъ. Кромѣ того, авторъ не представляется здѣсь прежнимъ противникомъ разума, философіи и науки, и своему настоящему труду сообщаетъ сравнительно съ прежнимъ болѣе научный видъ и характеръ. Къ этому нужно присовокупить еще то, что онъ къ древне-учительскимъ свидѣтельствамъ церкви католической не относится съ прежнимъ презрѣніемъ, а даже и самъ пользуется ими, конечно, настолько, насколько они сходились съ его религіозными убѣжденіями. Но что́ особенно замѣчательно, то это то, что онъ, для упроченія предлагаемаго имъ ученія, начинаетъ обращаться, чего прежде вовсе не замѣчалось, къ consensum ecclesiae, разумѣя подъ церковію виртембергскую протестантскую и другія, соединенныя съ нею по вѣроученію, общины. Это,

впрочемъ, не то значитъ, чтобы Меланхтонъ отступался отъ своего строго протестантскаго библейски-практическаго (субъективнаго) начала и намѣренъ былъ кромѣ его допустить другое высшее и правящее имъ начало въ церкви. Онъ этимъ хотѣлъ выразить только то, что consensus ecclesiae, равно какъ и все другое, относящееся къ вѣроученію христіанскому, напр. ученіе древнѣйшихъ учителей, должно служить только выраженіемъ, или свидѣтельствованіемъ и гарантіею истинности того библейски-практическаго (субъективнаго) начала, которое положено было въ основу протестантства и за которое столь же сильно стоялъ Меланхтонъ, какъ и Лютеръ. Во всякомъ случаѣ ясно и несомнѣнно то, что Меланхтонъ уже самъ очень опасался за плодотворность на дальнѣйшее время этого начала, а также за прочность и цѣлость того, чтó было доселѣ на немъ духомъ протестантства создано, и потому сознавалъ настоятельную нужду въ началѣ церковномъ consensus ecclesiae, какъ такомъ, которое одно могло сберечь и упрочить зданіе протестантства.

Въ этомъ духѣ писали свои догматическія изслѣдованія и слѣдовавшіе за Меланхтономъ протестантскіе богословы второй половины XVI вѣка — *Стригель* [1]), *Зельнеккеръ* († 1592 г.) [2]), *Гербрандъ* († 1600) [3]), *Гафенрефферъ* († 1617 г.) [4]) и *Хемнитцъ* († 1586 г.) [5]). Всѣ они въ виду грозившаго протестантству распаденія на мелкія секты, а особенно Хемнитцъ, трудились надъ подготовленіемъ и выработкою для

---

[1]) Его сочиненія: *Loci theologici, quibus loci communes Melanchthonis, illustrantur*. Neust. 1581—1584.

[2]) *Institutiones christianae religionis*. Francof. ad M. 1563.

[3]) *Compendium theologiae*. Tub. 1573.

[4]) *Loci theologici certa methodo ac ratione in tres libros tributi*. Iena. 1600.

[5]) *Examen Concilii Tridentini*. 1565 - 1573; *de coena Domini*, 1560; *loci theologici*, изд. 1591 г.

него такой вѣроисповѣдной формы, которая бы, находясь въ согласіи съ вѣрованіями представительнаго большинства, могла по возможности гарантировать его будущность, результатомъ чего и была formula concordiae.

Главною же задачею протестантскихъ богослововъ XVII вѣка было не что иное, какъ то, чтобы выработанное и опредѣлившееся въ formula concordiae лютеранское ученіе оградить научною формою, и чрезъ это закрѣпить навсегда за нимъ значеніе несомнѣнной и общепринятой въ протестантскомъ мірѣ догмы. И что весьма замѣчательно, средствомъ для этого была употреблена таже самая схоластика, противъ которой такъ ожесточены были первые двигатели протестантства. Изъ ней протестантскіе богословы заимствовали не матеріальное ея содержаніе, а одну внѣшнюю, научную форму, что дѣлали конечно, потому, что эта долговѣчная форма казалась имъ болѣе всего пригодною для ихъ цѣли документировать въ мірѣ протестантскомъ и уберечь отъ разрушенія ту догму, которой всегда грозила и могла впредь грозить опасность со стороны ничѣмъ не сдерживаемаго религіознаго свободомыслія, возведеннаго самимъ же протестантствомъ на степень закона и права. Изъ протестантскихъ богослововъ этого рода послѣ *Гуттера* († 1619 г.)[1]) и *Іоанна Гергарда* († 1637)[2]) обращаютъ на себя особенное вниманіе *Каликстъ* († ок. 1657)[3]), *Николай Гуній*[4]), *Кёнигъ* († 1664)[5]), *Каловій* († 1686)[6])

[1]) *Compendium locorum theolog.* 1610.

[2]) *Loci communes theologici*, 1609—1620; *doctrina catholica et evangelica*, 1634; *methodus stud theol.* 1620.

[3]) *Epitome theologiae* (изд. въ перв. разъ 1619 г.).

[4]) *Epitome credendorum.* 1625.

[5]) *Theologia positiva acroamatica.* Rost. 1664.

[6]) Его сочиненія догматическія: *Systema locorum theologicorum*, 1655—1677; *apodixis articulorum fidei*, 1684; *theologia naturalis et revelata juxta Aug. conf.* 1646.

Квенштедтъ († 1688)[1], *Музеусъ* († 1681)[2] и *Байеръ*[3]), которые въ своихъ теологическихъ системахъ формальную сторону схоластики довели до высшей степени искусства, отчетливости и даже художественности, оставаясь строго вѣрными духу протестантской ортодоксіи.

Но съ этими оковами схоластики, сковавшими собою лютеранскую догму, не долго могла мириться протестантская богословствующая мысль, не могшая разстаться съ привившимся къ ней сознаніемъ за собою права автономіи въ дѣлахъ вѣры. Уже съ послѣдней трети XVII столѣтія она вступаетъ въ борьбу за свою свободу съ схоластикою, и ведетъ ее время отъ времени все упорнѣе и рѣшительнѣе, будучи болѣе и болѣе поддерживаема и укрѣпляема въ ней вліяніемъ свободомыслія англійскаго деизма и новѣйшей философіи, ставшей получать популярность въ вольфіанскихъ школахъ. Борьба же эта сопровождается разрывомъ протестантской теологіи сперва съ схоластикою, а послѣ и съ самою церковною догмою, въ слѣдъ же за церковною догмою и съ самимъ св. Писаніемъ, а заканчивается превращеніемъ самой теологіи въ систему раціонализма.

Первый шагъ къ этой крайности былъ положенъ въ піетизмѣ, который стремился къ совершенному обособленію религіознаго сознанія или убѣжденія отъ всякихъ внѣшнихъ руководствъ или пособій. Оставивъ совершенно въ сторонѣ церковное ученіе, онъ весь на первыхъ порахъ сосредоточивался на св. Писаніи и не пренебрегалъ научными средствами, при изученіи его; но, располагая своихъ адептовъ чтить въ Писаніи только средство къ пробужденію и воспитанію религіознаго чувства и убѣжденія, онъ мало по малу сталъ вос-

[1]) *Theologia didactico—polemica, sive systema theologiae.* Wittenberg. 1685.
[2]) *Introductio in theologiam.* Jena. 1679.
[3]) *Compendium theologiae positive.* Jena. 1686.

питывать въ нихъ то воззрѣніе, что Писаніе должно быть совершенно отдѣляемо отъ религіознаго вѣрованія; тогда какъ Писаніе есть дѣло исторіи, вѣрованіе должно быть дѣломъ одного личнаго, ни отъ чего внѣшняго не зависящаго убѣжденія. Къ этому странному воззрѣнію поборниковъ личной религіозной свободы привели и вошедшія послѣ *Буддея* († 1729)[1]) и *Пфаффа* († 1760)[2]) въ науку богословскую историко-научныя изслѣдованія христіанскаго вѣроученія. Они считали возможнымъ и нужнымъ отдѣлить вѣрованіе и отъ церковнаго ученія, такъ чтобы послѣднее принадлежало одной исторіи, а первое было дѣломъ одного личнаго религіознаго убѣжденія. Какъ на представителя этого богословскаго направленія, можно указать на *Землера* († 1791 г.)[3]), который до противоположности доводилъ раздѣленіе между историческою стороною религіи и личнымъ религіознымъ убѣжденіемъ. Въ лицахъ, силившихся противодѣйствовать этому направленію чрезъ попытки согласить церковно-историческое вѣроученіе съ личными религіозными вѣрованіями и убѣжденіями, не было недостатка. Таковы, напр. были: *Канцъ*[4]), *Шубертъ*[5]), *Баумгартенъ*[6]), *Грунеръ*[7]), *Карповій*[8]) и *Рибовій*[9]).

---

[1]) Болѣе замѣчательныя его сочиненія: *Isagoge historica ad theologiam univers*; *institut. theolog. dogmaticae* (ed. Lips). 1724.

[2]) *Institutiones theolog. dogmat. et moralis*. Tub. 1720.

[3]) Сочиненія: *Institutiones ad doctrinam christ. liberaliter discendam*, 1774; *Apparatus ad libros symbol. eccles. Litheran*, 1775; *Comment. de daemoniacis*. 1760.

[4]) *Consensus philosophiae Wolfianae cum theologia*. 1737; *Compendium theologiae purioris*. 1752.

[5]) *Introductio in theol. revelatum*. 1749.

[6]) *Evang. Glaubenslehre* (ed. Semler. 1758).

[7]) *Institutionum theol. dogm. libri tres*. 1777.

[8]) *Oeconomia salutis theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata*. 1737—1765.

[9]) *Institutiones theologiae dogmaticae methodo demonstrativae traditae*. 1741.

Но напрасны были усилія пріостановить протестантскую теологію на томъ шаткомъ и опасномъ пути ея автономическаго религіознаго сознанія, по которому она съ такою неудержимою силою стремилась, чтобы пройти его всецѣло и дойти до его конца, каковымъ должно было быть не что иное, какъ совершенный, открытый раціонализмъ. Тѣмъ безуспѣшнѣе должны были оказываться попытки этого рода, что уже наступало время, когда раціоналистическій духъ вѣка, послѣ одиночныхъ своихъ предвѣстниковъ *Кнутцена*, *Диппеля* († 1734) и *Эдельманна* († 1767), нашедши себѣ философское выраженіе въ популярной философіи *Мендельсона* († 1786), *Николаи* († 1811) и другихъ, сталъ проникать собою всѣ сферы общественной жизни, когда мѣрою всего сдѣлалось одно раціональное, а что касается до положительнаго, сбереженнаго исторіею, то оно или совершенно отодвигалось на задній планъ и наказывалось презрѣніемъ, или настолько получало значенія, насколько подходило подъ мѣрку раціональнаго. Теологія протестантская, не имѣя въ себѣ нужныхъ силъ для противодѣйствія этимъ внѣшнимъ вреднымъ вліяніямъ, и кромѣ того, въ своихъ собственныхъ началахъ заключая много общаго и сроднаго имъ, естественно и сама, въ силу хода вещей, должна была низринуться въ пропасть раціонализма. И вотъ съ 1780 года господствующимъ явленіемъ въ протестантской теологіи становится раціонализмъ. Протестантскіе богословы теперь прямо и открыто мѣриломъ и верховнымъ судьею въ религіи признаютъ одинъ разумъ, снимая съ христіанской религіи печать всего сверхъ-естественнаго и ставя ее наряду со всѣми натуральными религіями, они только даютъ ей значеніе настолько, насколько она можетъ отвѣчать требованіямъ разума и естественной нравственности, которую они, оставляя неприкосновенною, берутъ подъ свою защиту, и во имя ея требу-

ютъ вѣры въ Бога и безсмертіе души. Если же, далѣе, не отрицаютъ совершенно значимости положительной и исторической стороны христіанства; то ей опять настолько придаютъ значенія, насколько она, по ихъ возрѣніямъ, отвѣчаетъ требованіямъ разума и присущаго ему нравственнаго идеала; въ Іисусѣ Христѣ они видятъ и чтятъ только божественнѣйшаго человѣка, въ совершонномъ же Имъ дѣлѣ и Его церкви видятъ и почитаютъ одно отображеніе здѣсь своего нравственнаго идеала, а Его ученіе принимаютъ и уважаютъ только за то, что оно соотвѣтствуетъ требованіямъ разума. Догматическими представителями этого натурально-раціоналистическаго направленія были *Теллеръ* († 1804)[1], *Генке* († 1809)[2], *Эккерманъ*[3], *Вегшайдеръ* (1849)[4]. Противъ нихъ для противодѣйствія ихъ направленію выступили на защиту христіанства съ своимъ противоположнымъ, такъ называемымъ супра-натуралистическимъ, направленіемъ *Дёдерлейнъ* († 1792)[5], *Морусъ* († 1792)[6], *Шторръ* († 1805)[7], *Штевдель* († 1857)[8],

---

[1] Свои раціоналистическія идеи онъ проводилъ по преимуществу въ сочиненіяхъ: *Lehrbuch des christlich. Glaubens*. 1764. *Wörterbuch des neu. Testam*. 1772. *Religion. der mündigen*.

[2] *Lineamenta institutionum fidei christiana historico-criticarum* (1793, 1795).

[3] *Compendium theol. christ. theoret. bibl. hist*. 1791; *Handbuch für das systematische Studium der christl Glaubenslehre* (здѣсь вездѣ авторъ пытается при помощи экзегеза исторіи и философіи преобразовать откровенную религію въ религію разума. 1801—1803).

[4] *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (попытка здѣсь построить идеалъ религіи разума является слабою и даже доходитъ до смѣшнаго и каррикатурнаго. 1815).

[5] *Institutio theol. in capit. rel. theoreticis nostris temporibus accomodata*. 1780 (первый замѣчательный опытъ догматики супранатурал. направл.); ed. 6. Nurub. 1797.

[6] *Epitome theologiae christianae*. Leipz. 1789.

[7] *Doctrinae christianae pars theoretica*. Stuttg. 1793.

[8] *Glaubenslehre*. 1834; *Grundzüge einer Apologetik für das Christenth*. Tub. 1830.

Ганъ († 1863) [1]) и другіе. Но они, расходясь съ раціоналистическими теологами въ своемъ основномъ воззрѣніи на религію, какъ на дѣло выше-натуральное, на практикѣ являлись мало отъ нихъ разнящимися, при усиліи однимъ разумомъ поддержать то, что̀ тѣмъ же разумомъ разрушалось. Поэтому излишними и безуспѣшными оказывались попытки нѣкоторыхъ теологовъ примирить между собою представителей натуралистическаго и супра-натуралистическаго направленій, образовавъ изъ нихъ третье среднее—раціоналистически-супранатуральное направленіе. Такого рода стремленіями, въ основѣ которыхъ лежало то убѣжденіе, что все супра-натуральное должно быть согласно съ разумомъ, руководились теологи этого средняго направленія—*Аммонъ* († 1849) [2]), *Шоттъ* († 1835) [3]), *Бретшнейдеръ* († 1848) [4]) и другіе. Но ихъ супра-натурализмъ въ существѣ дѣла былъ не что иное, какъ только видоизмѣненный раціонализмъ.

Раціонализмъ, такимъ образомъ, проникъ до глубины всю протестантскую теологію, такъ что на его сторону замѣтно склонились даже тѣ изъ протестантскихъ теологовъ, которые повидимому хотѣли отстоять за христіанскою религіею ея сверхъ-естественный характеръ. Почти всѣ протестантскіе теологи этого времени перестали питать прежнее благоговѣйное чувство къ авторитету Писанія и, подобно философамъ, стали обращаться за рѣшеніемъ всѣхъ вопросовъ и недоумѣній къ одному разуму и на его рѣшеніе смотрѣть какъ на судъ послѣдней и высшей инстанціи въ дѣлахъ вѣры. Поэтому ничего не было удивительнаго въ томъ, что послѣ этого теологія протестантская совершенно слилась въ одно съ филосо-

[1]) *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, 1 ed. 1828.

[2]) *Summa theologiae christianae*, ed. 1830.

[3]) *Epitome theologiae christianae*, ed. 1822.

[4]) *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik volkommenden Begriffe*. 1838; *Handbuch der Dogmatik der ev.-luth. Kirche*. 1838.

фіѐю, которая взяла подъ свой покровъ и защиту то, что̀ выработалъ теологическій раціонализмъ по отношенію къ религіи, но чего еще не успѣлъ онъ ни доказать, ни развить. Къ такому направленію философіи сильный толчекъ данъ былъ *Кантомъ* и *Фихте*, изъ коихъ первый своею критикою доказательствъ истины бытія Божія сильно поколебалъ вѣру въ возможность достовѣрнаго Богопознанія, а затѣмъ въ возможность самой религіи не только христіанской, но и натуральной, а послѣдній ниспровергалъ ее въ самомъ основаніи, положительно отвергши все то, чего не можетъ знать нашъ духъ, и что не есть наше *я*. Представителями его были знаменитѣйшіе изъ философовъ начала этого столѣтія—*Шеллингъ* († 1856 г.) [1]) и *Гегель* († 1831) [2]), которые, какъ казалось, одинаково стремились къ тому, чтобы оправдать не только всякую вообще, но и по преимуществу христіанскую религію и много сдѣлали для этого громкаго и художественнаго въ своихъ идеалистическихъ построеніяхъ, но мало полезнаго и пригоднаго. Шеллингъ религію производилъ изъ внутренней природы самаго абсолютнаго существа, которое по внутренней необходимости вездѣ на всѣхъ степеняхъ бытія проявляя себя соотвѣтственнымъ образомъ, достигаетъ высшей степени своего самооткровенія въ религіозномъ сознаніи человѣка. На религію, поэтому, онъ смотрѣлъ, какъ на существенное и необходимое явленіе въ исторіи человѣчества, въ которой христіанство представляетъ собою высшую степень самооткровенія Божія и высшую форму религіозной жизни. И Гегель видѣлъ въ религіи необходимое въ исторіи человѣчества явленіе,

---

[1]) Его теософическія воззрѣнія содержатся по преимуществу въ сочиненіяхъ: *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums*. 1803; *Philosophie und Religion*. 1801.

[2]) Теологическія мысли изложены по преимуществу въ сочиненіи: *Philosophie der Religion*. 1832.

такъ какъ, по его мнѣнію, абсолютный духъ, ищущій высшей и болѣе соотвѣтственной формы для своего проявленія, здѣсь только находилъ ее въ болѣе или менѣе ясномъ и полномъ сознаніи своего божества, въ каковомъ отношеніи религія христіанская, по Гегелю, какъ религія по преимуществу сознанія единства Бога съ человѣкомъ, есть самая высшая и совершеннѣйшая. Для оправданія своихъ воззрѣній какъ Шеллингъ, такъ и Гегель пытались согласить съ ними ученіе Писанія, къ свидѣтельствамъ котораго поэтому неоднократно обращались. Но напрасны были ихъ усилія согласить несогласимое, такъ какъ въ основѣ всѣхъ ихъ религіозныхъ воззрѣній, вмѣсто христіанскаго представленія о личномъ Богѣ, лежало пантеистическое о Немъ представленіе, то какъ о такомъ абсолютномъ существѣ, которое Само по Себѣ не можетъ жить отдѣльно отъ міра и для своего существованія и проявленія имѣетъ существенную нужду въ мірѣ, то какъ о такомъ абсолютномъ Духѣ, который Самъ въ Себѣ есть одно чистое понятіе, а личнаго бытія своего достигаетъ только въ духѣ человѣческомъ. Впрочемъ эта особенность, характеризующая теологическія воззрѣнія Шеллинга и Гегеля, не настолько была выпукла и замѣтна особенно у Гегеля, чтобы ее сразу можно было съ точностію опредѣлить и по достоинству оцѣнить. Поэтому то на первыхъ порахъ многіе (изъ составляющихъ такъ называемую правую сторону) даже восторгались системою Гегеля, предполагая найти въ ней самую твердую и несокрушимую опору для оправданія истинности какъ религіи вообще, такъ въ особенности религіи христіанской. Подъ вліяніемъ этого впечатлѣнія *Даубъ* († 1836 г.)[1] и *Марги-*

[1]) Сочиненія: *Theologumena*. 1806; *Prolegom. zur Dogmatik*; *Vorlesungen über Dogmatik*; *die dogmatische Theologie jetziger Zeit*. 1833; *Lehrbuch der Katechetik*. 1801.

неке († 1846) [1]) предприняли на себя трудъ даже оправдать и все, исторически развившееся, церковное вѣроученіе, думая достигнуть этого чрезъ осмысленіе его главною мыслію гегелевской теологіи. Только (стоявшій во главѣ на лѣвой сторонѣ) *Штраусъ* († 1876 г.) успѣлъ наглядно показать и доказать [2]) всѣмъ поборникамъ Гегеля изъ за интересовъ вѣры христіанской, что имъ совершенно напрасно ожидать чего либо другаго для христіанства отъ философіи Гегелевой, кромѣ одного его низвращенія и окончательнаго разрушенія. Послѣ же этого скоро прошло обаяніе, внушаемое доселѣ всѣми гегелевскими воззрѣніями, и самая система его быстро стала склоняться къ своему паденію и разрушенію, оставившему послѣ себя однѣ огромныя и величественныя развалины.

Между тѣмъ въ противоположность этому идеалистическому направленію, почти на ряду съ нимъ возникаетъ другое мистико-нравственное направленіе философіи—тоже съ цѣлію послужить интересамъ религіи и теологіи. Главный толчекъ и ему, равно какъ идеалистическому направленію, былъ данъ *Кантомъ* же, который, отрицая возможность обосновать богопознаніе и религію на началахъ теоретическаго разума, побуждалъ этимъ защитниковъ вѣры искать опоры для себя въ другихъ областяхъ жизни духа человѣческаго, а утверждая при этомъ умѣстность вѣры въ Бога и религіи, какъ требованій практическаго разума, тѣмъ самымъ вызывалъ ихъ обратить особеннѣйшее вниманіе на ту сторону религіи, какая была доселѣ оставляема въ тѣни и небреженіи раціонализмомъ, а

---

[1]) Сочиненія его, написанныя съ цѣлію привить къ церковной догматикѣ гегеліанскія идеи о Богѣ: *Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*. ed. 2. 1828; *Vorlesungen über die Dogmatik*. 1847; *Lehrbuch der christlichen Glaubens für Gymnasien*. 1823.

[2]) Между прочимъ въ своемъ сочиненіи: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wissenschaft*. 1841.

именно, на ея жизненное отношеніе къ человѣку, въ которомъ она являетъ себя неоспоримымъ фактомъ, получающимъ право на свое существованіе и неотъемлемое значеніе. На эти запросы, вызванные воззрѣніемъ Кантовымъ на религію, была весьма удачнымъ отвѣтомъ такъ называемая философія вѣры *Якоби* († 1819 г.), который успѣлъ твердо поставить предъ всѣми на видъ и заставилъ признать за истину то, что вѣра имѣетъ свою особенную, отличную отъ разума, область, находя для себя основаніе въ своемъ собственномъ душевномъ органѣ, а именно въ присущемъ духу чувствѣ сверхъ-естественнаго и безконечнаго, и что, поэтому, она, не смотря на то, что не можетъ быть доказываема изъ разума, имѣетъ за собою неоспоримую достовѣрность и ничѣмъ непоколебимую значимость, находя основаніе для этого въ себѣ самой, въ своей непосредственности и въ своей жизненности и живучести, стоящихъ выше всякаго рода колебаній и сомнѣній. Но воззрѣніе на религію Якоби, само въ себѣ вѣрное и неоспоримое, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи тоже не избѣжало крайности, дошедши до совершеннаго отособленія вѣры, какъ опирающейся на чувствѣ, отъ знанія, какъ утверждающагося на разумѣ. Этотъ дуализмъ между вѣрою и знаніемъ, между чувствомъ религіознымъ и разумомъ былъ развитъ *Фрисомъ* († 1843 г.), а примѣненъ къ догматикѣ *де-Ветте* († 1849) [1]. Но собственно представителемъ этого направленія, доведшимъ его до послѣдней крайности, явился *Шлейермахеръ* († 1834 г.)[2]), силившійся совершенно отдѣлить вѣру отъ знанія и утвердить религію на одномъ религіозномъ чувствѣ внѣ всякой зависимости отъ разума. Религія, по Шлейермахеру, не есть дѣло

[1]) Его догматическія сочиненія: *Biblische Dogmatik*. Berlin. 1813; *Thl. luther. Dogmatik*. 1816; *über Religion und Theologie*. 1815.

[2]) Его главное теологическое сочиненіе: *Kurze Einleitung in das theolog. Studium*. 1811.

разума и философіи, а чувства или вкуса по отношенію къ безконечному, проявляющему себя въ природѣ и духѣ, и она состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ чувствѣ абсолютной зависимости отъ безконечнаго. Знаніе здѣсь вовсе не имѣетъ и не должно имѣть мѣста, такъ какъ усиліе познать Бога должно сопровождаться усиліемъ мысли чрезъ воздѣйствіе на него уравнять Его со всѣми другими предметами мышленія, а это значило бы подорвать въ основѣ самое чувство абсолютной зависимости отъ него, или что тоже религію. Всякая, поэтому, религія, не исключая и христіанской, есть религія невѣденія высочайшаго предмета своего почтенія. Впрочемъ, Шлейермахеръ впослѣдствіи (1821 г.) измѣнилъ нѣсколько свой взглядъ какъ на религію вообще, такъ и въ особенности на религію христіанскую, признавъ за ней абсолютное значеніе въ томъ отношеніи, что въ ней чувство зависимости отъ Бога, выражавшееся обыкновенно въ до-христіанскомъ мірѣ въ грубочувственной формѣ, получило новую, высшую форму и получило ее именно чрезъ ту новую жизнь, какую даровалъ своей церкви Христосъ, и Самъ обладавшій полнотою Богосознанія, и передавшій его въ извѣстной степени и другимъ [1]).

Система *Шлейермахера* и система *Гегелева* представляютъ собою послѣднія крайности, до какихъ только когда либо могла дойти протестантская теологія. Замѣчательно, что система Гегелева представила въ себѣ не что иное, какъ только крайнее развитіе того самаго воззрѣнія на божество, которое положено было въ основѣ ученія Кальвинова о Богѣ, какъ безусловномъ устроителѣ спасенія человѣка, предъ которымъ воля послѣдняго, и, слѣдовательно, самъ онъ не имѣетъ никакого смысла и дѣйствительнаго значенія. Система же Шлейермахера въ

[1]) *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhang. dargestellt.* Berlin. 1821.

свою очередь была ничѣмъ инымъ, какъ только крайнимъ развитіемъ того религіозно—мистическаго воззрѣнія, которое на первыхъ порахъ было положено въ основу лютеранства, то есть, что въ дѣлѣ вѣры нужно совершенно независимо отъ разума руководиться однимъ непосредственнымъ сознаніемъ или чувствомъ истины, возбуждаемымъ въ насъ чтеніемъ библіи. Идти дальше того, до чего здѣсь дошла протестантская теологія оказывалось уже почти невозможнымъ, поэтому натуральнѣе всего было протестантскимъ теологамъ, въ виду поразительнаго обнаруженія несостоятельности своихъ началъ, вмѣсто того, чтобы пытаться идти впередъ, возвратиться назадъ къ прошедшему, и здѣсь поискать чего либо болѣе твердаго и прочнаго для возстановленія и упроченія своей догматики. И вотъ съ 30-хъ годовъ настоящаго столѣтія дѣйствительно сталъ замѣчаться поворотъ въ направленіи протестантскаго богословія, слѣдуя которому богословы безъ прежняго предубѣжденія и небреженія обращаются не только къ прошедшему своей лютеранской общины, но и къ давнопрошедшему церкви апостольской и первыхъ вѣковъ христіанства, не только прибѣгаютъ къ ученію своихъ древнихъ символовъ, но и къ вѣроученію древнѣйшей церкви вселенской, и такимъ образомъ мимо сознанія своего и воли начинаютъ признавать важное значеніе за началомъ церковности, видя въ немъ одномъ силу, могущую возобновить догматику по образцу вѣроученія апостольской и древне-вселенской церкви, къ чему собственно и стремилась на первыхъ порахъ реформа Лютерова, но чего не успѣла сдѣлать. Это направленіе получило названіе *конфессіональнаго* и стало болѣе и болѣе входить въ силу въ позднѣйшемъ протестантскомъ богословіи. Впрочемъ не всѣ протестантскіе богословы одинаково склонялись и склоняются въ пользу этого направленія. Тогда какъ одни совершенно передаются на его сторону, рѣшившись покончить связь съ прежними направле-

ніями теологіи, другіе, не отказываясь слѣдовать въ существенномъ за ними, считаютъ при этомъ полезнымъ и необходимымъ воспользоваться лучшими, доселѣ добытыми научными результатами, чтобы достигнуть чрезъ это въ догматикѣ гармоническаго единства раціональнаго съ положительнымъ, философскаго съ конфессіональнымъ. Начало этому направленію, получившему названіе *посредствующаго* или *примирительнаго* положили: *Газе* [1]), *Нитигъ* († 1868 г.) [2]), *Твестенъ* [3]) и *Швейцеръ* [4]), продолжали же твердо слѣдовать ему *Лянге* (р. 1802)[5]), *Эбрардъ* (р. 1818) [6]), *Шенкель* (р. 1813) [7]). Конфессіональнаго же или церковнаго направленія по преимуществу держались и держатся *Мартенсенъ* (род. 1808 г.) [8]), *Филиппи* (р. 1809)[9]), *Томазій* (р. 1802) [10]), *Геппе* [11]), *Шмидтъ* [12]), *Канисъ* (р. 1814)[13]) и другіе.

Замѣтимъ наконецъ, что многіе изъ протестантскихъ теологовъ довольно трудились и продолжаютъ трудиться для

---

[1]) *Evangelische Dogmatik* (старается удерживать средину между раціонализмомъ и вѣроисповѣднымъ лютеранскимъ ученіемъ), ed. 1825.

[2]) *System der christ. Lehre* (дѣлается попытка къ примиренію шлейермахеровскихъ воззрѣній съ церков. вѣроученіемъ), ed. 1. 1829, ed. 6. 1853.

[3]) *Vorlesungen über die Dogmatik der evang.—luth. Kirche* (примѣняются идеи де-Ветте и Шлейермахера къ церковному лютеранскому ученію). Hamb. 1826.

[4]) *Die Glaubenslehre der evang.—reform. Kirche* (примѣняются тѣже идеи къ ученію кальвинистовъ). Zür. 1844—1847.

[5]) *Christliche Dogmatik.* Heideld. 1849—1852.

[6]) *Christliche Dogmatik.* Königsb. 1851—1852.

[7]) *Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestelt.* 1859.

[8]) *Christliche Dogmatik.* Kopenh. 1840.

[9]) *Kirchliche Glaubenlehre* ed. 1854.

[10]) *Darstellung der lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus.* 1853-- 1862.

[11]) *Dogmatik der reformirten Kirche.* 1861.

[12]) *Dogmatik evangelischlutherischen Kirche.* 1863.

[13]) *Die lutherische Dogmatik* (церковно-историческаго характера). Leipz. 1861—1868.

разработки исторіи догматовъ. Изъ нихъ болѣе извѣстны: *Мюншеръ* († 1814) [1]), *Фридрихъ Мюнтеръ* († 1830) [2]), *Августи* († 1841) [3]), *Л. Бертольдъ* († 1822) [4]), *Баумгартенъ-Крузіусъ* († 1843) [5]), *Енгельгардтъ* (†1855) [6]), *Карлъ Мейеръ* († 1860) [7]), *Бауръ* († 1860) [8]), *Гизелеръ* († 1854) [9]), *Неандеръ* († 1850) [10]), *Христоф. Руд. Гагенбахъ* (род. 1801 г.) [11]) и *Нитшъ* (р. 1832) [12]).

Заканчивая этимъ краткій историческій обзоръ догматики на западѣ, мы невольно приходимъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что причина фальшиваго, безжизненнаго и безплоднаго направленія католической догматики заключалась не въ чемъ иномъ, какъ пренебреженіи ею и забвеніи внутреннихъ историческихъ связей съ вѣроученіемъ, вѣросознаніемъ и духомъ древней вселенской церкви; причиною же всякаго рода колебаній и поражающихъ крайностей въ направленіи догматики протестантской было не что иное, какъ совершенная потеря и перерывъ этихъ связей. То и другое

---

1) *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte.* tom. 4. 1797—1809.

2) *Handbuch der altesten christlichen Dogmengeschichte.* Gött. 1802.

3) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.* Leipz. 1802, изданіе 4. 1835.

4) *Handbuch der Dogmengeschichte*, изд. 1823.

5) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.* Jena. 1832.

6) *Dogmengeschichte.* Neust. 1839.

7) *Lehrbuch der Dogmengeshichte für academische Vorlesungen.* Giessen. 1839.

8) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.* Stuttg. 1849.

9) *Dogmengeschichte.* Bonn. 1855 (издан. въ переводѣ на француз. языкѣ Dieppe. 1863).

10) *Christlich. Dogmengeschichte.* Berlin. 1857.

11) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (соч. болѣе другихъ замѣчательное), ed. 1. 1840, ed. 5. 1867.

12) *Grundriss der christlichen Dogmengeschichte.* Berlin. 1. 1870.



какъ мы видѣли, болѣе или менѣе ясно стало сознаваться, какъ католическими, такъ и протестантскими догматистами, и это сознаніе въ свою очередь стало располагать тѣхъ и другихъ къ болѣе внимательному и тщательному изученію исторіи вѣроученія древней христіанской церкви. Тѣмъ болѣе здѣсь долженъ находить для себя православный догматистъ побужденій къ тому, чтобы излагать свою науку во внутренней и неразрывной связи съ вѣроученіемъ древней вселенской церкви, духу вѣры которой онъ всегда былъ и остается вѣрнымъ.

---

§ 23.

Планъ и раздѣленіе науки.

Опредѣливши предметъ своей науки и ея задачу, а также ознакомившись съ тѣми способами, средствами и пособіями, при помощи которыхъ она болѣе или менѣе успѣшно можетъ быть достигаема, мы теперь можемъ приступить къ изложенію самой науки. Спрашивается только, какому же плану мы должны будемъ слѣдовать и въ какомъ порядкѣ расположимъ весь матеріалъ нашей науки? Планъ или распорядокъ предметовъ нашей науки, который представляется намъ болѣе другихъ простымъ и естественнымъ и которому мы, поэтому, намѣрены слѣдовать, будетъ слѣдующій. Такъ какъ главный предметъ нашей науки есть Богъ, мысль о которомъ должна проникать собою и централизировать около себя все ея содержаніе, и такъ какъ, далѣе, Богъ можетъ быть разсматриваемъ нами не иначе, какъ съ двухъ сторонъ, или Самъ въ Себѣ, или въ Своемъ явленіи тварямъ; то соотвѣтственно съ этимъ наша наука естественно должна будетъ имѣть двѣ части, изъ коихъ въ первой имѣетъ быть изложено ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, а во второй—уче-

ніе о Немъ въ явленіи Его тварямъ. Въ частности же эти двѣ части нашей науки могутъ быть подраздѣлены на слѣдующіе главные отдѣлы.

Такъ какъ ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ слагается изъ ученія о Немъ, какъ единомъ по Своему существу и какъ въ тоже время троичномъ по Своимъ Лицамъ; то первая часть нашей науки естественно распадается на два отдѣла, изъ коихъ въ первомъ должно быть изложено ученіе о Богѣ единомъ по существу, а во второмъ—ученіе о Богѣ троичномъ въ лицахъ.

Что касается до подраздѣленій второй части нашей науки, то за основаніе этому должны быть приняты тѣ главныя стороны, съ какихъ можетъ и долженъ быть разсматриваемъ нами Богъ въ Его явленіи тварямъ, или въ Его къ нимъ отношеніи. А такъ какъ такихъ сторонъ здѣсь можетъ быть замѣчено три, а именно: Богъ можетъ быть разсматриваемъ, или какъ Творецъ міра, положившій начало его бытію, или какъ Промыслитель, продолжающій его бытіе и направляющій къ Своимъ цѣлямъ, или, наконецъ, какъ Выполнитель Своихъ судебъ о мірѣ, имѣющій привести его къ опредѣленному Имъ для него концу или назначенію: то соотвѣтственно съ симъ вторая часть нашей науки имѣетъ быть подраздѣлена на три отдѣла, изъ коихъ въ первомъ будетъ изложено ученіе о Богѣ — Творцѣ міра, во второмъ о Богѣ—Промыслителѣ міра, а въ третьемъ о Богѣ—Выполнителѣ своихъ судебъ о мірѣ.

Кромѣ того, такъ какъ мы считаемъ необходимымъ, независимо отъ общаго разсмотрѣнія творческихъ и промыслительныхъ отношеній Бога къ міру, подвергнуть особеннѣйшему разсмотрѣнію тѣже дѣйствія Божіи по отношенію къ чистымъ духамъ и людямъ, чтò требуется какъ особенною близостію и важностію для насъ, такъ и многосодержательностію этого

предмета; то на этомъ основаніи въ отдѣлѣ о Богѣ—Творцѣ міра предполагаемъ сдѣлать слѣдующія подраздѣленія: сперва изложить ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ міра вообще, а потомъ ученіе о Немъ, какъ Творцѣ въ особенности міра чистыхъ духовъ и рода человѣческаго. Подобное же подраздѣленіе, соотвѣтственно своему предмету, будетъ принято нами и во второмъ отдѣлѣ второй части нашей науки, въ которомъ будетъ излагаться ученіе о Богѣ—Промыслителѣ міра. Что же касается послѣдняго или третьяго отдѣла второй части, въ которомъ имѣетъ быть изложено ученіе о Богѣ—Выполнителѣ своихъ судебъ о мірѣ, то вышеозначенное подраздѣленіе въ немъ можетъ и не имѣть мѣста, вслѣдствіе замѣтной скудости его содержанія.

Такимъ образомъ общій планъ и главный распорядокъ содержанія нашей науки имѣетъ быть таковъ:

Часть первая.

О Богѣ въ Самомъ Себѣ.

Отдѣлъ 1. О Богѣ единомъ по существу.

Отдѣлъ 2. О Богѣ троичномъ въ Лицахъ.

Часть вторая.

О Богѣ въ явленіи Его тварямъ.

Отдѣлъ 1. О Богѣ—Творцѣ міра.

I. О Богѣ—Творцѣ міра вообще.

II. О Богѣ--Творцѣ міра въ особенности—

а) міра чистыхъ духовъ и б) человѣка.

Отдѣлъ 2. О Богѣ—Промыслителѣ міра.

I. О Богѣ Промыслителѣ міра вообще.

II. О Богѣ Промыслителѣ въ особенности—

а) міра чистыхъ духовъ, б) человѣка.

Отдѣлъ 3. О Богѣ Выполнителѣ судебъ Своихъ о всемъ мірѣ и родѣ человѣческомъ.

Къ этому мы должны еще присовокупить, что такъ какъ опредѣленное и положительное ученіе о Богѣ необходимо предполагаетъ въ основѣ своей вѣру въ бытіе Бога, а также въ извѣстнаго рода возможность Его знанія, при Его непостижимости; то мы почитаемъ необходимымъ изложенію самаго ученія о Богѣ предпослать, въ видѣ предварительныхъ или основныхъ догматическихъ истинъ, вводящихъ собою въ область Богопознанія, изложеніе ученія о бытіи Божіемъ, о возможности Богопознанія, при непостижимости существа Божія и о самыхъ способахъ Богопознанія.

Предварительныя или основныя догматическія истины, вводящія собою въ область вѣроученія христіанскаго.

---

§ 24.

I. Истина бытія Божія.

Первая истина, которая должна прежде всѣхъ другихъ истинъ вѣры подлежать разсмотрѣнію нашему, есть истина бытія Божія. Она лежитъ въ основѣ всего вѣроученія и необходимо имъ предполагается. Безъ вѣры въ бытіе Божіе немыслима вѣра, ни вѣра въ единаго Бога, ни вѣра въ Творца и Вседержителя, и все остальное, что предлагается о Богѣ въ символѣ вѣры. Если, по слову Апостола, требуется, чтобы приходящій къ Богу вѣровалъ, что Онъ есть (Евр. 11, 6), то не меньше и отъ преступающаго къ изученію и познанію того, что касается Бога, требуется, чтобы онъ имѣлъ полную увѣренность въ Его бытіи.

Но, будучи первою между истинами вѣры, истина бытія Божія, какъ сейчасъ увидимъ, и по мысли откровенія, и по ученію древнихъ пастырей церкви, есть первая и между всѣми другими истинами, присущими сознанію человѣческому. Потому что она нераздѣльна съ самою природою сознанія, а потому въ извѣстномъ отношеніи предваряетъ собою самое

его развитіе, и во всѣхъ видахъ и на всѣхъ ступеняхъ этого развитія всегда является, какъ уже готовая и напередъ данная истина. Поэтому же самому она оказывается настолько твердою и непоколебимою въ своемъ собственномъ натуральномъ основаніи, что дѣлаетъ совершенно неумѣстными и излишними всякаго рода со стороны разума попытки дать для ней другое какое либо болѣе прочное основаніе, чѣмъ то, на которомъ она самою натурою утверждена, хотя, впрочемъ, въ тоже время она не отстраняетъ услугъ со стороны разума и опыта къ своему подтвержденію и оправданію, такъ какъ чрезъ это изъ своего первоначальнаго состоянія неясной и безотчетной непосредственности можетъ быть возведена на степень посредствуемаго разумомъ, яснаго и отчетливаго убѣжденія.

§ 25.

Ученіе о ней откровенія.

Въ св. Писаніи истина бытія Божія всегда и вездѣ предполагается общеизвѣстною и несомнѣнною для каждаго, почему въ немъ нигдѣ не замѣчается предположеннаго намѣренія доказывать эту истину, какъ неизвѣстную и сомнительную посредствомъ другихъ извѣстныхъ и несомнѣнныхъ истинъ. Оно начинается словами: *вначалѣ сотвори Богъ небо и землю...* (Быт. 1, 1), т. е. прямо съ изображенія однихъ дѣлъ Божіихъ, при чемъ конечно предполагалось, что самое бытіе Божіе должно было быть для каждаго извѣстнымъ и несомнѣннымъ. Тѣмъ же предположеніемъ проникаются всѣ, идущія чрезъ ветхій завѣтъ, обличенія въ многобожіи и идолопоклонствѣ, направляемыя не противъ отсутствія у язычниковъ вѣры въ бытіе Божіе, а противъ только ложнаго примѣненія этой вѣры къ дѣйствительности. И апостолъ Павелъ, укоряя язычниковъ не за то, что они вовсе не знали Бога, а за то, что они

„познавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога“ (Рим. 1, 21), этимъ ясно показываетъ свою увѣренность въ томъ, что всѣмъ имъ одинаково съ іудеями была обща вѣра въ бытіе Божіе. Вообще въ св. Писаніи вѣра въ бытіе Божіе настолько представляется близкою и родственною духу человѣческому, что безъ ней вовсе немыслимъ человѣкъ, насколько онъ есть человѣкъ, какъ разумное созданіе Божіе, такъ что если онъ теряетъ эту вѣру, то не иначе, какъ вслѣдствіе потери, или низвращенія своей разумной природы. Только безумный говоритъ въ сердцѣ своемъ: нѣтъ Бога (Пс. 13, 1; 52, 2).

Гдѣ же, по ученію откровенія, основаніе для вѣры въ бытіе Божіе, откуда духъ человѣческій почерпаетъ неотразимую и ничѣмъ не искоренимую увѣренность въ этой истинѣ? Оно заключается съ одной стороны въ богоподобной природѣ духа, по которой онъ, будучи близокъ къ Божеству, и даже въ нѣкоторомъ отношеніи родствененъ съ Нимъ, а также обладая способностію познавать Божество, не можетъ не стремиться приблизиться къ Нему и не ощущать присутствія и силы Его, когда Онъ открывается ему, а съ другой—въ особеннѣйшемъ отношеніи къ духу самаго Божества, по которому Оно, будучи ближе къ нему, чѣмъ ко всѣмъ неразумнымъ тварямъ, чрезъ самое свое близкое присутствіе и силу непрерывно даетъ ему знать о Себѣ, а вмѣстѣ съ этимъ и сообщаетъ ему несомнѣнную увѣренность въ своемъ бытіи. *Сотворилъ есть*, говоритъ о Богѣ ап. Павелъ, *отъ единыя крове весь языкъ человѣчь... взыскати Господа, да поне осяжутъ Его* (ψηλαφήσειαν) *и обрящутъ, яко не далече отъ единаго коегождо насъ суща. О Немъ бо живемъ и движемся и есмы... сего бо и родъ есмы* (γένος ἐσμέν) (Дѣян. 17, 26—28). По мысли Апостола, назначеніе каждаго человѣка, созданнаго Богомъ, и состоитъ въ томъ, чтобы искать и находить Господа, средствомъ къ чему должно служить ему осязаніе, но, конечно,

не чувственное, для котораго неуловимо присутствіе Божества, а душевное. И этому Богъ, Котораго мы *родъ есмы*, не только не препятствуетъ, а напротивъ всячески способствуетъ. Онъ недалекъ отъ каждаго изъ насъ, и не только недалекъ, но и близокъ къ намъ, и такъ близокъ, какъ ничто другое не близко къ намъ; *о немъ* (ἐν αὐτῷ) *бо живемъ, и движемся и есмы* (Дѣян. 17, 28). Итакъ, насколько мы чувствуемъ въ себѣ свою собственную жизнь, настолько не можемъ не чувствовать присутствія и близости къ себѣ Того, отъ Кого она истекаетъ, и къ Кому она по закону своего сродства непрерывно устремляется; *никтоже бо насъ себѣ живетъ... аще бо живемъ, Господеви живемъ* (Римл. 14, 7. 8). Насколько, далѣе, испытываемъ мы въ себѣ силу движеній нашей собственной жизни, настолько опять не можемъ не испытывать близкой къ намъ и присносущной силы Того, Кто источаетъ изъ Себя и непрерывно поддерживаетъ всѣ наши силы. Наконецъ, по мысли Апостола, насколько вообще мы ощущаемъ въ себѣ благо своего бытія, настолько не можемъ въ тоже время не ощущать близости къ намъ и не увѣряться въ бытіи Того, отъ Кого исходитъ благо нашего бытія, и Кѣмъ оно поддерживается въ каждую свою минуту.

Какая же въ душѣ нашей есть сила, по которой мы, чувствуя свое сродство съ Богомъ, необходимо влечемся, тяготѣемъ къ Нему или, по слову Апостола, ищемъ Его? Какая въ духѣ нашемъ есть способность, при посредствѣ которой мы могли бы, насколько это возможно, непосредственно касаться присносущной силы и дѣйствій Божества, непосредственно ощущать и какъ бы осязать ихъ, и такимъ образомъ получать несомнѣнную увѣренность въ бытіи Его? Разсудокъ—сила нашего мышленія—неспособенъ самъ собою ни устремляться къ сверх-чувственному, ни непосредственно ощущать или осязать его дѣйствій, а ко всему этому способно одно

сердце, въ которомъ, по слову Премудраго, *исходища* (источники) *живота* (Притч. 4, 23). Сердце одарено непреодолимою силою влечься и тяготѣть къ Божеству, устремляя къ Нему вмѣстѣ съ собою всю душу. Сердце способно не касаться только одной поверхности духовной жизни, а погружаться въ самую глубину ея, и непосредственно испытывая всю ея силу, полноту и благо, вмѣстѣ съ этимъ невольно испытывать присутствіе и силу Того, о Комъ живемъ, и движемся, и есмы. Сердце одно, слѣдовательно, и можетъ дать намъ, и на самомъ дѣлѣ даетъ намъ осязательное увѣреніе въ бытіи Божіемъ, если только, конечно, оно живетъ жизнію здоровою или нормальною. Потому-то и самъ Богъ сердце человѣка избираетъ мѣстомъ для своего слова о любви (Втор. 30, 14), и свой законъ естественный, долженствующій каждому свидѣтельствовать о Немъ, пишетъ не на чемъ либо иномъ, а на сердцахъ людей (Рим. 2, 15). Потому-то, далѣе, самая вѣра въ Бога въ Писаніи приписывается не чему либо иному, а сердцу (Рим. 10, 10), равно какъ и невѣріе или потеря истиннаго понятія о Богѣ приписывается тому же сердцу, только находящемуся въ состояніи или омраченія и развращенія, или совершеннаго ожесточенія и окаменеція. Псалмопѣвецъ безумные помыслы безбожника, рѣшающагося отрицать бытіе Божіе, поставляетъ въ прямой зависимости отъ его испорченнаго и развращеннаго сердца (Пс. 13, 1—3). Апостолъ Павелъ причину заблужденія язычниковъ, которые, познавъ Бога, не прославили Его какъ Бога, осуетившись своими умствованіями, полагаетъ въ томъ, что омрачилось ихъ неразумное сердце (Рим. 1, 21). И Самъ Спаситель невѣріе іудеевъ, если не въ Бога вообще, то въ Его посланничество отъ Бога, какъ Сына Божія, объяснялъ тою же причиною, огрубѣніемъ и окаменеціемъ сердецъ ихъ (Матѳ. 13, 15; Марк. 6, 52; 8, 17; Іоан. 12, 40). Между тѣмъ какъ отъ большей или меньшей

степени огрубѣнія и очерствѣнія сердца происходитъ большая или меньшая потеря въ немъ чувства, какъ присутствія Божества, такъ и увѣренности въ Его бытіи, въ сердцѣ неиспорченномъ и добромъ, наоборотъ, по мѣрѣ его нравственнаго очищенія и просвѣтленія, болѣе и болѣе развивается чуткость и воспріимчивость къ дѣйствіямъ на него Божества, а вмѣстѣ съ симъ и вѣра въ бытіе Его постепенно восходитъ въ немъ до несомнѣнной очевидности и непоколебимой увѣренности. По обѣтованію Христову, *чистіи сердцемъ Бога узрятъ* (Матѳ. 5, 8). „Всякій любящій“ и по словамъ ап. Іоанна, „знаетъ Бога“ (1 Іоан. 4, 7). „Кто любитъ Бога“, говоритъ ап. Павелъ, „тому дано знаніе отъ Него“ (1 Кор. 8, 3).

Полагая такимъ образомъ главное основаніе для увѣренности въ бытіи Божіемъ во внутренней природѣ нашего духа, по которой онъ вопреки ея назначенію не можетъ не имѣть въ себѣ чувства Божества и вѣры въ Его бытіе, откровеніе кромѣ этого внутренняго способа указываетъ и на другой, а именно на внѣшній способъ убѣжденія въ этой истинѣ, проистекающій изъ разсматриванія видимаго міра. По его мысли, этотъ способъ долженъ подтверждать и восполнять собою внутренній способъ, служа вмѣстѣ съ нимъ одной цѣли—развитію и упроченію въ духѣ человѣческомъ того чувства Божества, которое присуще ему по самой его природѣ, и той вѣры въ бытіе Его, которая нераздѣльна съ его существомъ. Если, по слову апостола, невидимое Божіе, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе тварей видимы (Рим. 1, 20), то понятно, что разсматриваніе міра должно способствовать сближенію присущаго духу нашему чувства Божества съ Его вѣчною силою, являющеюся въ мірѣ, а чрезъ это способствовать къ усиленію и упроченію этого самаго чувства и вмѣстѣ съ нимъ вѣры въ бытіе Божіе. Но при

этомъ нужно замѣтить, что св. Писаніе нигдѣ не усвояетъ внѣшнему способу Богопознанія такого значенія, чтобы при посредствѣ его одного можно было дойти до убѣжденія въ бытіи Божіемъ, какъ такой истинѣ, которая бы прежде была вовсе неизвѣстною. При всѣхъ обращеніяхъ его къ этому способу Богопознанія, истина бытія Божія всегда предполагалась уже болѣе или менѣе извѣстною и несомнѣнною для каждаго. Поэтому—то его обращенія къ видимой природѣ, какъ совершенному дѣлу рукъ Божіихъ, неумолкаемо свидѣтельствующему о своемъ Творцѣ, дѣлались не съ иной цѣлію, какъ съ тою, чтобы существующее уже готовымъ въ людяхъ чувство Божества и соединенное съ нимъ такое или иное понятіе о Богѣ, если оно было слабо, подкрѣплять и усиливать, если было темно, большимъ свѣтомъ освѣщать, а если было низвращено, выпрямлять и исправлять. Такого рода наприм. обращенія Псалмопѣвца къ свидѣтельству природы, которая своею красотою и великолѣпіемъ громко, неумолкаемо и на внятномъ для каждаго языкѣ проповѣдуетъ славу Божію и возвѣщаетъ, что она твореніе рукъ Его (Пс. 18, 2. 3; 8, 2. 10; 103, 1—7. 24), при чемъ конечно, напередъ предполагается, что всѣ люди по самой природѣ своей одарены чувствомъ Божества, и руководясь имъ не могутъ не ощущать дѣйствій Божіихъ, являющихся въ премудромъ устройствѣ міра. Въ подобномъ смыслѣ и въ книгѣ Іова дѣлается обращеніе къ природѣ, какъ совокупности такого рода существъ, которыя самою конечностію своею ясно говорятъ за себя каждому, что они сами собою не могли произойти и что Творецъ ихъ Богъ. „Спроси", говоритъ Іовъ, „у скота, и научитъ тебя, у птицы небесной, и возвѣститъ тебѣ; или побесѣдуй съ землею и наставитъ тебя, и скажутъ тебѣ рыбы морскія. Кто во всемъ этомъ не узнаетъ, что рука Господа сотворила сіе" (Іов. 12, 7—9)? Здѣсь представляется въ закрытой формѣ

такъ называемый космологическій способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, и представляется настолько всеобщимъ, что оказывается неестественнымъ, чтобы кто либо при посредствѣ его не убѣждался въ бытіи Бога, какъ Творца міра, а этимъ предполагается и то, что каждый по самой разумной своей природѣ не можетъ не имѣть въ душѣ своей болѣе или менѣе яснаго чувства Божества и такого же о Немъ представленія, которое при своей постоянной встрѣчѣ съ міромъ, должно только уясняться, укрѣпляться и восходить на степень яснаго и отчетливаго понятія. Такое предположеніе еще яснѣе видится въ слѣдующемъ указаніи на міръ, какъ дѣло Творца, у пророка Исаіи, который пользуется имъ для того, чтобы въ чтителяхъ идоловъ пробудить и оживить понятіе объ истинномъ Богѣ. „Развѣ не знаете“, говоритъ онъ, обращаясь къ нимъ: „развѣ вы не слышали, развѣ вамъ не говорено отъ начала, развѣ вы не уразумѣли изъ основаній земли? Онъ (Господь) есть Тотъ, Который возсѣдаетъ надъ кругомъ земли и живущіи на ней какъ саранча предъ Нимъ; Онъ распростеръ небеса, какъ тонкую ткань, и раскинулъ ихъ, какъ шатеръ для жилья... Поднимите глаза ваши на высоту небесъ, и посмотрите, кто сотворилъ ихъ? Кто выводитъ воинство ихъ счетомъ? Онъ всѣхъ ихъ называетъ по имени; по множеству могущества и великой силѣ у Него ничто не выбываетъ“ (Ис. 40, 21. 22. 26). Пророкъ Іеремія въ своемъ молитвенномъ воззваніи ко Господу: „можетъ ли небо само собою подавать ливень? не Ты ли это (подаешь) Господи Боже нашъ?“ (Іер. 14, 22),—выражаетъ ту мысль, что воззрѣніе его на природу, какъ неспособную къ самобытію и самоуправленію, необходимо пробуждаетъ въ душѣ его представленіе о Богѣ, какъ Творцѣ и Правителѣ міра, вѣра въ котораго всегда была присущею его духу. Въ книгахъ премудрости Соломоновой и Іисуса сына Сирахова изображается прекрасное устройство

міра (Прем. 13, 1—5) и его цѣлесообразность (Сир. 43, 4. 12. 28) не съ иною цѣлію, какъ съ тою, чтобы только освѣтить надлежащимъ свѣтомъ и укрѣпить въ людяхъ то понятіе о Божествѣ, которое должно было быть и было присущее имъ, но только затемнилось и низвращено ложными представленіями идолопоклонства.

И апостолъ Павелъ, указывая язычникамъ на сотворенныя Богомъ небо и землю, и все, что̀ въ нихъ, а также на подаваемыя Имъ дожди и времена плодоносныя (Дѣян. 14, 15—17), какъ свидѣтельство Его о Себѣ, дѣлалъ это вовсе не съ тою цѣлію, чтобы убѣдить ихъ въ бытіи Божіемъ, какъ въ неизвѣстной имъ доселѣ истинѣ, а для того, чтобы въ готовой уже вѣрѣ ихъ въ Божество, вмѣсто представленій о ложныхъ богахъ, привить понятіе объ истинномъ и живомъ Богѣ (ст. 15). Нужно замѣтить, что апостолъ Павелъ и вообще относительно внѣшняго способа Богопознанія не имѣлъ такой мысли, чтобы этотъ способъ могъ самъ собою принести существенную пользу человѣку, если бы послѣдній оставлялъ въ небреженіи присущій ему внутренній способъ Богопознанія. Напротивъ онъ внѣшній способъ поставляетъ въ совершенную зависимость отъ внутренняго, какъ такого условія, безъ котораго первый самъ собою не могъ бы имѣть надлежащей силы и значенія. Указавъ на то, что невидимое Божіе, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній — видимы (Рим. 1, 20) и что, не смотря на то, язычники не увидали въ мірѣ истиннаго Бога и должнымъ образомъ не почтили Его, апостолъ главную причину этому полагаетъ въ томъ, что они осуетились помышленіями своими, и что омрачилось ихъ неразумное сердце (ст. 21). Не будь, слѣдовательно, этого, они увидали бы въ мірѣ чрезъ разсматриваніе его невидимое Божіе, Его вѣчную силу и Божество, а вмѣстѣ съ симъ и почтили бы Его, какъ Бога.

Такимъ образомъ главная причина, какъ пригодности, такъ и непригодности внѣшняго способа Богопознанія въ дѣлѣ пріобрѣтенія увѣренности въ бытіи Божіемъ, заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ самомъ же духѣ человѣческомъ, въ его нравственной цѣлостности или такой же испорченности. И если, поэтому, внѣшній способъ Богопознанія оказывается недостаточнымъ къ тому, чтобы вызвать и оживить въ душѣ человѣка ясное и правильное представленіе о Богѣ, а также его вѣрѣ въ бытіе Божіе дать больше прочности и силы; то вина въ семъ случаѣ должна пасть не на внѣшній способъ Богопознанія, а на самаго же человѣка, чрезъ испорченность своего сердца лишающаго себя возможности воспользоваться имъ надлежащимъ образомъ. Если, по слову апостола, язычники, не воспользовавшіеся этимъ способомъ для того, чтобы имѣть правильное понятіе о Богѣ, были безотвѣтны (ст. 20); то тѣмъ безотвѣтнѣе должны быть тѣ, которые вслѣдствіе омраченія и ожестѣнія своего сердца лишаютъ себя возможности находить здѣсь даже опору для вѣры въ бытіе Божіе.

§ 26.

Ученіе отцевъ и учителей церкви. Общее замѣчаніе о воззрѣніи ихъ на основаніе вѣры въ бытіе Божіе и на разсудочные способы убѣжденія въ этой истинѣ.

Ученіе церкви объ основаніи нашей вѣры въ бытіе Божіе и способахъ ея возведенія на степень большей ясности и отчетливости есть продолженіе и раскрытіе откровеннаго ученія объ этомъ же предметѣ. Согласно съ откровеніемъ древніе отцы и учители церкви основаніе вѣры въ бытіе Божіе полагали не въ чемъ иномъ, какъ въ прирожденномъ нашему духу, вслѣдствіе его богоподобной природы, чувствѣ или сознаніи Божества, въ нераздѣльной связи съ которымъ возни-

каетъ въ насъ, независимо отъ всякихъ посредствованій мысли, вѣра въ бытіе Божіе,—вѣра столько неотразимая, несомнѣнная и стоящая выше всякаго рода доказательствъ, сколько неотразимо, неоспоримо и непоколебимо присущее духу нашему чувство и сознаніе Божества. Что же касается развитія, отчетливаго уясненія и переведенія въ разсудочныя формы мышленія, присущей нашему духу, непосредственной вѣры въ бытіе Божіе, то здѣсь, по мнѣнію древнихъ учителей, весьма важное значеніе можетъ имѣть соотвѣтствующее примѣненіе какъ внѣшняго способа Богопознанія, такъ по преимуществу внутренняго или психическаго, который предваряетъ собою первый, условливая собою самое его значеніе.

§ 27.

Врожденность чувства или непосредственнаго сознанія Божества, какъ основаніе вѣры въ Его бытіе.

Уже *св. Іустинъ* довольно ясно указываетъ на основаніе нашей вѣры въ Бога, утверждая, что мысль о Богѣ „всаждена въ человѣческую природу, какъ мысль о чемъ то неизъяснимомъ“ [1]). Не совнѣ она и неслучайно привходитъ въ душу человѣческую, а получается ею необходимо и неизмѣнно вмѣстѣ съ ея природою. Не собственными заботами и усиліями души пріобрѣтается она, но дается ей уже совершенно готовою. Будучи всаждена въ глубину природы человѣческой, она лежитъ въ основѣ всей ея духовной жизни, и потому предваряетъ и проникаетъ собою всѣ разнообразныя проявленія этой жизни, не исключая и мышленіе. Будучи всаждена въ природу человѣческую, она наконецъ должна быть также тверда и непоколебима, какъ и эта самая природа, а потому она можетъ и должна служить всегдашнимъ залогомъ вѣры людей въ Того, о Комъ она имъ неумолкаемо говоритъ.

---

[1]) Apol. 2. n. 6.

Такое именно значеніе „всѣмъ намъ врожденнаго понятія о Богѣ“ [1]) въ его отношеніи къ вѣрѣ въ Бога съ ясностію раскрываетъ впослѣдствіи *Тертулліанъ*. По его изображенію сознаніе Божества составляетъ натуральный (творческій) задатокъ или залогъ [2]), съ которымъ душа, происходящая отъ Бога, входитъ въ міръ и живетъ въ немъ. Благодаря этому божественному задатку, душа каждаго не можетъ не проникаться чувствомъ страха и благоговѣнія къ Божеству, и онъ настолько глубоко внѣдренъ въ ея природу, что не въ состояніи совершенно искоренить его изъ ней никакія самыя вредныя, внѣшнія условія, вслѣдствіе чего онъ часто въ извѣстныхъ случаяхъ даже противъ воли заставляетъ душу свидѣтельствовать о Богѣ и своей вѣрѣ въ Него. „Если душа божественна, или происходитъ отъ Бога“, говоритъ Тертулліанъ, „то безъ сомнѣнія она должна знать Того, Кто далъ ей бытіе. А зная Его, она вмѣстѣ съ симъ и питаетъ чувство страха къ Нему, какъ своему Виновнику. Не страхъ ли это, если она хочетъ видѣть Его больше милостивымъ, чѣмъ разгнѣваннымъ“ [3])? „Не смотря на то, что она заключена въ темницу тѣла и окружена превратными правилами, не смотря на то, что удручена прихотями и страстями, а также рабствомъ ложнымъ богамъ, когда возбудится, какъ бы отъ опьяненія, отъ сна или недуга, и почувствуетъ себя здоровою, она называетъ Бога этимъ однимъ, свойственнымъ истинному Богу, именемъ, обращаясь (къ Нему) съ общими всѣмъ людямъ воззваніями: великій Боже! благій Боже! что Богъ дастъ“ [4]). Поэтому то свидѣтельство души въ пользу вѣры въ Бога, по Тертулліану, „извѣстнѣе всякой литературы, распро-

---

[1]) Advers. Marc. lib 1. c. 3.
[2]) Ibid. lib. 1. c. 10.
[3]) De testim. anim. c. 2.
[4]) Apologet. c. 17.

страненнѣе всякаго ученія, популярнѣе всякаго изданія (книжнаго), содержательнѣе взятаго во всей цѣлости человѣка, или лучше, оно есть все то, что есть человѣкъ" [1]). Мысль Тертулліана повторяетъ и опредѣляетъ *Климентъ александрійскій* въ слѣдующихъ короткихъ словахъ: „во всѣхъ безъ исключенія людей, въ особенности же въ посвящающихъ себя наукѣ, влита нѣкоторая божественная сила (ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια Θειχή), чрезъ которую, поэтому, они невольно побуждаются признавать, что есть Богъ, единый безсмертный и нерожденный" [2]). Вѣра въ бытіе Божіе, слѣдовательно, не есть что либо свободно пріобрѣтенное усиліями людей, она вовсе не зависитъ отъ ихъ воли, а зависитъ отъ влитой въ нихъ нѣкоторой божественной силы, гдѣ ея и родникъ, и откуда она и проистекаетъ. Еще яснѣе и опредѣленнѣе указываетъ на значеніе врожденнаго всѣмъ чувства или идеи Божества въ отношеніи ихъ, къ вѣрѣ въ Бога *бл. Іеронимъ*, называя „присущее всѣмъ по натурѣ вѣдѣніе Бога" [3]) „сѣменемъ Божіимъ" [4]), и притомъ такимъ сѣменемъ, которое въ натуральномъ видѣ заключаетъ въ себѣ вѣдѣніе Бога" [5]). По мысли Іеронима между врожденною намъ идеею Бога и настоящимъ нашимъ знаніемъ Его, а также и вѣрою въ бытіе Его такое отношеніе, какое между сѣменемъ и развивающимся изъ него растеніемъ. Растеніе происходитъ не изъ чего либо иного, какъ изъ своего сѣмени, въ которомъ оно всецѣло заключено, хотя въ завитомъ видѣ. Такъ и болѣе или менѣе ясное и опредѣленное знаніе Бога и такая же вѣра въ Его бытіе проистекаютъ не изъ чего либо иного, какъ божествен-

---

[1]) De testim. anim. c. 1.

[2]) Cohort. ad gent. c. VI (in Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 173).

[3]) Comment. in epist. ad Galat. lib. 1. c. 1. vers. 15 in Patr. Curs. compl. lat. t. XXVI. col. 326.

[4]) Ibidem.

[5]) Comment. in epist. ad Tit. c. 1. vers. 10. 11. Ibid. col. 570.

наго сѣмени, которое всаждено Самимъ Богомъ въ природу духа человѣческаго, и въ которомъ онѣ изначала содержатся всецѣло и невредимо, хотя только въ состояніи своего завитія. Другого, слѣдовательно, источника или основанія для вѣры въ Бога и бытіе Его нѣтъ и быть не можетъ, хотя при своемъ развитіи изъ идеи Бога, конечно, она можетъ зависѣть отъ многихъ внѣшнихъ условій, подобно тому, какъ и развитіе растенія изъ сѣмени зависитъ отъ многихъ внѣшнихъ вліяній. Такого же мнѣнія объ основаніи и происхожденіи вѣры въ бытіе Божіе были *Оригенъ*, учившій, что „на сердцахъ народовъ написано, что есть единый Богъ-Творецъ всего“ [1]), *Арновій*, утверждавшій, что нѣтъ никого, „кому бы не было прирождено и внѣдрено, что есть Царь и Господь, управляющій всѣмъ“ [2]), а также *Дамаскинъ*, учившій, что „въ природѣ каждаго Самимъ Богомъ насаждено вѣдѣніе о бытіи Божїемъ“ [3]).

§ 28.

Врожденность сознанія Божества—въ особенномъ его видѣ, въ видѣ нравственнаго чувства, а вмѣстѣ съ нимъ и вѣры въ бытіе Бога—Законодателя и Судіи.

Туже мысль о значеніи врожденной идеи Бога въ ея отношеніи къ вѣрѣ въ Него древніе учители имѣли и тогда, когда въ своихъ разсужденіяхъ объ этой идеѣ касались только одной изъ особеннѣйшихъ ея сторонъ, а именно той ея стороны, съ какой она является присущею духу нашему, какъ идея Бога Законодателя, влагающаго въ сердце каждаго свой

[1]) Comment. in epist. ad Rom. lib. II. n. 9. in Patr. curs. compl. graec c. XIV, col. 892.

[2]) Contr. gent. 1. 33.

[3]) De fid. orthodox. lib. 1. c. 1.

законъ и вмѣстѣ съ этимъ неотразимое чувство отвѣтственности предъ собою за его нарушеніе. Такъ напр. *Тертулліанъ*, анализируя вложенное самою природою въ душу каждаго благоговѣйное чувство страха по отношенію къ Богу, находитъ, что въ глубинѣ же этого чувства лежитъ, а не получается откуда либо случайно и совнѣ, мысль о Богѣ Судіи и Мздовоздаятелѣ, а вмѣстѣ съ нею и вѣра въ бытіе Его, какъ Законодателя. „Для чего", спрашиваетъ онъ, „вселенъ натурою въ душу страхъ къ Богу, если бы Богъ не зналъ гнѣва? Можно ли бояться того, кто неспособенъ чувствовать оскорбленій? Чего мы боимся, если не гнѣва? откуда гнѣвъ, если не отъ примѣчанія преступности (nisi ex animadversione)? Откуда примѣчаніе преступности, если не отъ суда Божія? Откуда судъ, если не отъ власти? Кому же принадлежитъ верховная власть, если не одному Богу" [1]. *Бл. Іеронимъ*, упоминая о прирожденныхъ всѣмъ сѣменахъ мудрости, правды и прочихъ добродѣтелей, чѣмъ каждый обязанъ тому истинному свѣту, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ (Іоан. 1, 9), замѣчаетъ, что тѣмъ виновнѣе предъ Богомъ тѣ, которые, не смотря на то, что имѣютъ въ себѣ зачатки добродѣтелей (principia virtutum), не вѣруютъ въ Того, безъ котораго существовать не могутъ [2]). Значитъ, врожденныя сѣмена добродѣтелей по природѣ своей таковы, что необходимо предполагаютъ, и необходимо изъ себя должны производить вѣру въ Бога. Если же это не бываетъ, то здѣсь виновны уже не они, а самые люди. Потому-то *Златоустъ* вложенный Богомъ въ человѣка нравственный законъ считаетъ приставленнымъ къ нему отъ Бога учителемъ для того, чтобы управлять всѣми его помышленіями, подобно тому, какъ корм-

[1]) De testim. anim. c. 2.
[2]) Comment. in epist. ad Galat. lib. 1. c. 1. vers. 15.

чій управляетъ кораблемъ, или всадникъ лошадью [1]). Учитель этотъ, слѣдовательно, независимо отъ воли человѣка и всякаго рода внѣшнихъ условій его развитія, долженъ научить его и на самомъ дѣлѣ научаетъ тому, что ему должно дѣлать, и вмѣстѣ съ симъ и тому, Кто требуетъ этого, и предъ Кѣмъ онъ отвѣтственъ за выполненіе или невыполненіе этихъ требованій.

§ 29.

Всеобщность вѣры въ Бога, какъ признакъ ея врожденности, непосредственности и непоколебимости.

Если же вѣра въ Бога, по изображенію древнихъ учителей церкви, имѣетъ свое непосредственное основаніе въ самой природѣ духа человѣческаго, изъ которой возникаетъ необходимо и неотразимо вмѣстѣ съ ея развитіемъ; то понятно, что съ ихъ точки зрѣнія она должна быть общимъ и неотъемлемымъ достояніемъ всѣхъ людей и проявлять себя въ большемъ или меньшемъ знаніи ими Бога, смотря по степени и характеру развитія ихъ духовной природы. На это и указываютъ древніе учители въ подтвержденіе какъ натуральной непосредственности или прирожденности, такъ и неоспоримой истинности вѣры въ бытіе Божіе, признавая послѣднюю настолько всеобщею, что безъ ней представлялся ими вовсе немыслимымъ человѣкъ, насколько онъ есть человѣкъ и насколько пребываетъ вѣренъ назначенію своей разумной и богоподобной природы. Такъ, напр., *Минуцій Феликсъ*, обращаясь къ общему голосу въ пользу истины бытія Божія говоритъ: „не на моей ли сторонѣ всеобщее согласіе? Я слышу, какъ народъ, простирая руки къ небу, никакого другаго имени не употребляетъ, кромѣ Бога, взывая: великъ Богъ, Богъ исти-

[1]) Ad eos, qui scandal. cap. VIII, edit. Paris, 1721. T. III. p. 482.

ненъ, если Богу угодно. Что это—естественная рѣчь народа, или слово вѣрующаго христіанина" [1])? Въ другомъ мѣстѣ, послѣ указанія на лучшихъ мыслителей, говорившихъ въ пользу вѣры въ Бога, онъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: „я изложилъ мнѣнія почти всѣхъ философовъ, которыхъ лучшая слава въ томъ, что они, хотя различными именами, но указывали единаго Бога, такъ что иной подумаетъ, что или нынѣшніе христіане—философы, или философы были уже тогда христіанами" [2]). „Итакъ", заключаетъ отсюда Минуцій, „хотя природа и происхожденіе боговъ неизвѣстны намъ, однако всѣ народы согласно и твердо увѣрены въ ихъ существованіи, такъ что я не могу выносить такой дерзости нечестиваго безразсудства тѣхъ людей, которые стали бы отвергать или разрушать религію столь древнюю, столь полезную и спасительную" [3]). Поэтому случайныя явленія безбожія, примѣръ которому въ древности дали Діагоръ мелійскій, Ѳеодоръ киренскій и другіе, Минуцій считаетъ исключительными и ненормальными, и относительно философскихъ системъ, слѣдующихъ этого рода ученію, замѣчаетъ, „что они никогда не будутъ пользоваться славою и уваженіемъ" [4]). *Климентъ александрійскій* согласно съ своимъ ученіемъ о прирожденности идеи Бога, въ подтвержденіе этого также ссылался на общее согласіе относительно вѣры въ Бога всѣхъ народовъ [5]), утверждая при этомъ, что и вѣдѣніе единаго Бога—всемогущаго было достояніемъ всѣхъ, кто только здраво размышлялъ и не потерялъ чувства истины [6]). *Оригенъ* тоже указывалъ на согласіе многихъ лучшихъ философовъ, относительно вѣры въ единаго

[1]) Octav. c. 18.
[2]) Octav. c. 20.
[3]) Ibid. c. 8.
[4]) Ibidem.
[5]) Strom. lib. V. c. 14. Edit. Sylburg. T. II. p. 261.
[6]) Ibid. c. 13. p. 252.

Бога [1]), предполагая при этомъ, что большинство людей, хотя не имѣло такой вѣры, но все же вѣрило въ бытіе Божества. *Лактанцій* исключительнымъ явленіемъ невѣрія и безбожія противопоставляетъ общее свидѣтельство народовъ и націй, не разнящихся между собою только въ одномъ, а именно относительно вѣры въ Божество [2]), и настолько считаетъ эту вѣру общею и сродною всѣмъ людямъ, что, по его мнѣнію, „религія едва ли не есть одно, что собственно отличаетъ человѣка отъ безсловесныхъ“ [3]). Потому-то, по словамъ *св. Аѳанасія*, отрекающимся отъ Бога справедливо бы было отречься отъ своей души; „такъ какъ не имѣющимъ только ума свойственно отрицаться отъ его Творца и Создателя Бога“ [4]).

§ 30.

О лично-свободныхъ способахъ къ уясненію и утвержденію въ насъ вѣры въ бытіе Божіе.

Если же вѣра въ бытіе Божіе, по ученію древнихъ отцевъ и учителей, происходитъ не отъ чего либо случайнаго и зависящаго отъ произвола человѣческаго, а имѣетъ свое непосредственное основаніе въ самой природѣ нашего духа и здѣсь такъ глубоко и твердо вкоренена, что ничто не въ силахъ ее совершенно искоренить: то это не означаетъ того, чтобы излишними были со стороны человѣка личное участіе и усиліе къ сохраненію, развитію и уясненію этой вѣры. Если она прирождена нашему духу, то прирождена только, какъ завитое сѣмя, которое должно еще развиваться наравнѣ и совмѣстно со всею нашею духовною жизнію. А въ этомъ случаѣ понятно, какое важное значеніе можетъ имѣть такое

---

[1]) In Genes. homil. XIV. n. 3.
[2]) Instit. lib. 1 c. 2.
[3]) Ibid. lib. VII. c. 9.
[4]) Contr. gent. c. 30.

или иное участіе нашего сознанія и воли на судьбу этого сѣмени. Тогда какъ при благопріятныхъ для него со стороны нашей условіяхъ оно можетъ свободно разрастаться и утверждаться въ нашемъ духѣ, наоборотъ при условіяхъ неблагопріятныхъ можетъ быть въ немъ ослаблено, низвращено и заглушено [1]). Какіе же, по ученію отцевъ и учителей церкви, находятся въ нашемъ распоряженіи способы къ развитію и укрѣпленію въ духѣ нашемъ вѣры въ бытіе Божіе? Это во первыхъ внутренній или психическій способъ, основаніемъ для котораго служитъ нашъ же духъ, а во вторыхъ способъ внѣшній, или космическій, точкою опоры для котораго служитъ міръ внѣшній.

§ 31.

О внутреннемъ или психическомъ способѣ увѣренности въ бытіи Божіемъ.

Внутренній, психическій способъ заключается въ непрерывномъ поддержаніи человѣкомъ живыхъ и непосредственныхъ связей своей души съ Богомъ, или въ постоянномъ оживленіи и обновленіи въ немъ чувства присутствія Божества, каковое чувство бываетъ тѣмъ ощутительнѣе и живѣе, чѣмъ здоровѣе и чище бываетъ, какъ вся душа, такъ и утверждающаяся въ ней способность ощущать присутствіе и силу Божества. При этомъ, чтó само собою понятно, должно также имѣть весьма важное значеніе самое вниманіе и посредствуемое мыслію наблюденіе надъ своею собственною душею, въ которой открываетъ Себя Богъ, и которая въ самой себѣ носитъ Его образъ. При этихъ условіяхъ присущая духу идея Бога естественно должна будетъ болѣе и болѣе раскрываться и уясняться, а вмѣстѣ съ этимъ и самая вѣра въ бытіе Божіе

[1]) Hieron comment. in epist. ad Tit. c. I. vers. 10. 11.

становиться все живѣе и тверже. Но для успѣха здѣсь всегда требуется непорочная жизнь, которою условливается чистота и нормальность духовнаго чувства, необходимая при воспріятіи впечатлѣній Божества, и свѣтлость мысли, необходимая для вѣрности при самонаблюденіи. Вотъ главная мысль о внутреннемъ или психическомъ способѣ къ уясненію и утвержденію въ духѣ нашемъ вѣры въ бытіе Божіе, которая встрѣчается и развивается у древнихъ учителей церкви. *Св. Іустинъ* довольно ясно указываетъ, какъ на существованіе въ нашемъ духѣ такого рода способности, при посредствѣ которой можемъ непосредственно ощущать дѣйствія Божества, и чрезъ то увѣряться въ бытіи Его, такъ и на зависимость нормальнаго отправленія этой способности отъ добродѣтельной и благочестивой жизни. На вопросъ: есть ли въ умѣ нашемъ сила такой природы и объема, чтобы могла постигать то, что̀ не было прежде сообщено ему посредствомъ чувствъ, или умъ человѣка можетъ ли увидѣть когда либо Бога?,—Іустинъ отвѣчаетъ: „Платонъ говоритъ, что таково око ума, и оно дано намъ для того, чтобы мы могли посредствомъ него, когда оно чисто, созерцать то истинно сущее, которое есть источникъ всего постигаемаго умомъ.... есть единое, прекрасное и благое внезапно проявляющееся въ благородныхъ душахъ, по причинѣ ихъ сродства и желанія видѣть Его... Немногіе изъ людей видятъ Его, но только тѣ, которые жили праведно и сдѣлались чисты чрезъ справедливость и всякую добродѣтель“ [1]). Итакъ, по Іустину, въ духѣ человѣческомъ есть око ума, какъ такого рода способность, при посредствѣ которой онъ можетъ непосредственно зрѣть Божество, открывающееся ему въ отвѣтъ на его стремленіе къ Нему, вслѣдствіе родства съ Нимъ своей природы, а чрезъ это не можетъ не проясняться и не

[1]) Dialog. n. 4.

укрѣпляться въ немъ присущая ему мысль о Богѣ [1]), и вмѣстѣ съ нею вѣра въ Его бытіе. Только при этомъ требуется отъ человѣка благочестивая и праведная жизнь.

Мысль Іустина еще яснѣе и полнѣе раскрываетъ *Θеофилъ антіохійскій*, доказывая недосказанное Іустиномъ. Обращаясь къ язычнику Автолику, съ цѣлію обратить его къ истинному Богу, Θеофилъ говоритъ ему между прочимъ слѣдующее: „если ты скажешь: „покажи мнѣ твоего Бога“, то я отвѣчу тебѣ: покажи мнѣ твоего человѣка, и я покажу тебѣ моего Бога. Покажи, что очи души твоей видятъ... ибо какъ тѣлесные глаза у зрячихъ людей видятъ предметы этой земной жизни и усматриваютъ различіе напр. между свѣтомъ и тьмою, между бѣлымъ и чернымъ, между безобразнымъ и красивымъ, между правильнымъ, соразмѣрнымъ и неправильнымъ, несоразмѣрнымъ, между чрезмѣрнымъ и недостаточнымъ; такъ точно есть... и очи души чтобы видѣть Бога. И Богъ бываетъ видимъ для тѣхъ, которые способны видѣть Его, у кого именно открыты очи душевныя. Всѣ имѣютъ глаза, но у иныхъ они покрыты мракомъ и не видятъ солнечнаго свѣта. И хотя слѣпые не видятъ, свѣтъ солнечный все таки существуетъ и свѣтитъ, а слѣпые пусть жалуются на самихъ себя и на свои глаза. Такъ и у тебя, другъ мой, очи твоей души помрачены грѣхами и злыми дѣлами твоими. Человѣкъ долженъ имѣть душу, какъ блестящее зеркало. Когда на зеркалѣ есть ржавчина, то не можетъ быть видимо въ зеркалѣ лицо человѣческое: такъ и человѣкъ, когда въ немъ есть грѣхъ, не можетъ созерцать Бога“ [2]). Отвѣчая на предполагаемый со стороны Автолика вопросъ: покажи мнѣ своего Бога, Θеофилъ

[1]) Apolog. 2. n. 6.
[2]) Ad Autolic. lib. I. n. 2.

обращаетъ его вниманіе не на міръ, чтобы отъ являемыхъ здѣсь дѣйствій Божіихъ поднять его мысль къ Творцу, а на него самаго, а именно—на его душу, въ которой прежде всего нужно отыскивать и можно найти способъ къ тому, чтобы познать Бога и увѣриться въ Его бытіи. Что же это за способъ и въ чемъ онъ заключается? Въ каждой душѣ человѣческой, насколько она есть душа, есть непремѣнно духовныя очи, данныя ей для того, чтобы видѣть Бога, подобно тому, какъ въ каждомъ тѣлѣ есть тѣлесные глаза, устроенные для того, чтобы видѣть предметы чувственнаго міра. Поэтому для того, чтобы видѣть Бога и убѣждаться въ Его бытіи, нужно только смотрѣть на Него своими духовными очами. Но при этомъ требуется, чтобы эти очи были здоровы и непокрыты тьмою и нечистотою грѣховною, иначе они не увидятъ Бога, хотя Онъ для другихъ будетъ видимъ, подобно тому, какъ больные глазами или слѣпые не видятъ солнечнаго свѣта, не смотря на то, что онъ для зрячихъ не перестаетъ существовать и свѣтить. Ясно, что Θеофилъ допускаетъ внутренній непосредственный способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ чрезъ непосредственное ощущеніе присутствія и дѣйствій на душу Божества, для чего и допускаетъ существованіе въ душѣ особенной способности, которую онъ называетъ очами душевными, подобно тому какъ Іустинъ, по Платону, назвалъ ее окомъ ума. Что это за способность, онъ этого не опредѣляетъ, но понятно, что она не есть мыслительная или разсудочная сила души, а скорѣе есть внутреннее ея чувство, или точнѣе сказать внутреннѣйшая и глубочайшая сторона этого чувства, какою оно обращено къ особеннѣйшей области сверхъ-чувственнаго и божественнаго, подобно тому, какъ чувства внѣшнія обращены къ области предметовъ міра чувственнаго. Оно не гадательно или посредствомъ выводовъ и умозаключеній проникаетъ въ область божественнаго, а непосредственно

соприкасается къ ней, принимая изъ ней живыя впечатлѣнія, и выносимое имъ отсюда убѣжденіе въ бытіи Божіемъ не есть основанное на какихъ либо посредствующихъ или логическихъ выводахъ, а осязательное живое непосредственное убѣжденіе похожее на то, какое получается нами относительно бытія внѣшнихъ предметовъ безъ всякихъ посредствъ разсудочныхъ на основаніи одного свидѣтельства зрѣнія, слуха и другихъ внѣшнихъ чувствъ. Не будь у насъ этого духовнаго чувства, мы не имѣли бы возможности свою вѣру въ бытіе Божіе доводить до степени осязательной и неотразимой несомнѣнности. Но оно, по Өеофилу, дано каждому, будучи такъ нераздѣльно съ природою души, какъ глаза съ организаціею тѣла, благодаря чему каждый имѣетъ полную возможность такъ осязательно убѣждаться въ бытіи Божіемъ, какъ убѣждается въ бытіи солнечнаго свѣта имѣющій глаза. Если же не всѣ пользуются этою возможностію, если нѣкоторые готовы сомнѣваться въ самомъ бытіи Бога, то причина этому не въ чемъ либо иномъ, какъ въ испорченности и извращенности всей ихъ духовной природы и въ особенности того, чтó составляетъ глазъ души,—въ чемъ они сами виноваты и ихъ порочная жизнь.

Мысль Өеофила съ тою же ясностію и точностію, только въ иной формѣ, повторяетъ *Минуцій Феликсъ*. На возраженіе Октавія, что Богъ, котораго чтятъ христіане, не можетъ быть видѣнъ ими же самими посредствомъ плотскихъ очей, чтобы можно было увѣриться въ бытіи Его, Минуцій отвѣчаетъ слѣдующее: „да, мы потому и вѣруемъ въ Бога, что не видимъ Его, но можемъ Его чувствовать сердцемъ... Не удивляйся, что ты не видишь Бога. Все приходитъ въ движеніе и сотрясеніе отъ вѣтра и его вѣяній, но вѣтеръ и вѣяніе не видны для глазъ“ [1]). Мысль Минуція та, что если

[1]) Octav. c. 32.

мы не видимъ Бога плотскими глазами, то отсюда не должно слѣдовать, что мы не можемъ убѣждаться въ бытіи Его: потому что зрѣніе плотскихъ глазъ не есть единственное средство и для убѣжденія въ бытіи чувственныхъ предметовъ. Такъ въ бытіи напр. вѣтра или вѣянія, хотя ихъ не видимъ глазами, убѣждаемся при посредствѣ другого чувства—осязанія, котораго удостовѣреніе не менѣе вѣрно, чѣмъ удостовѣреніе зрѣнія. Для увѣренія же въ бытіи Божіемъ мы имѣемъ не въ тѣлѣ, а въ духѣ особеннѣйшее чувство—сердце, посредствомъ котораго мы можемъ чувствовать Божество, ощущая являемую Имъ присносущную силу, и удостовѣреніе этого чувства въ бытіи Божіемъ не менѣе осязательно и убѣдительно, чѣмъ удостовѣреніе чувствъ внѣшнихъ въ бытіи чувственныхъ предметовъ. Это же самое еще выразительнѣе высказываетъ впослѣдствіи *Лактанцій*, который, касаясь этого предмета, между прочимъ замѣчаетъ слѣдующее: „что явственнѣе голоса, или что сильнѣе вѣтра, или что чувствительнѣе запаха? Однакожъ когда они, несомые воздухомъ, направляются на наши чувства и своею силою поражаютъ ихъ, то не орудіемъ зрѣнія нашего воспринимаются, а ощущаются другими органами тѣлесными. Такъ и Богъ не зрѣніемъ, или другимъ какимъ либо бреннымъ чувствомъ постигается, но созерцается очами ума“ [1]).

Между тѣмъ какъ одни изъ учителей съ такою ясностію указывали на непосредственное чувство присутствія Божества, какъ на первое и самое существенное средство къ пріобрѣтенію увѣренности въ Его бытіи, другіе, предполагая это, обращаютъ такое же вниманіе на другой внутренній способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, на самовниманіе и наблюденіе надъ своею собственною душею, въ которой, какъ своемъ

[1]) Instit. lib. VII c. 9.

образѣ, не перестаетъ Богъ являть свое величіе и силу, смотря по степени ея нравственной чистоты и святости. Какъ важенъ этотъ способъ въ дѣлѣ Богопознанія, а вмѣстѣ съ симъ и болѣе твердаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, это прекрасно выразилъ *Климентъ александрійскій* въ слѣдующемъ краткомъ положеніи: „кто познаетъ самаго себя, тотъ познаетъ Бога“ [1]). Эту мысль Климента впослѣдствіи раздѣльнѣе представляетъ *св. Аѳанасій*. „Къ познанію и точному уразумѣнію истины“, говоритъ онъ, „имѣемъ нужду не въ комъ другомъ, а только въ себѣ самихъ. Путь къ Богу не такъ далекъ отъ насъ, какъ превыше всего самъ Богъ; онъ не внѣ насъ, но въ насъ самихъ,—и начало его можетъ быть нами найдено, какъ и Моисей училъ, говоря: *глаголъ вѣры въ сердцѣ твоемъ есть* (Рим. 10, 8; Втор. 30, 14). И Спаситель, давая разумѣть и подтверждая тоже самое, сказалъ: *царствіе Божіе внутрь васъ есть* (Лук. 17, 21). Внутри же себя имѣя вѣру и царствіе Божіе, можемъ вскорѣ узрѣть и уразумѣть царя вселенной... Да не отговариваются служащіе идоламъ эллины, и никто другой да не обольщаетъ самъ себя, будто бы нѣтъ у нихъ такого пути... Всѣ мы вступили на путь сей, и всѣмъ онъ открытъ, хотя и не всѣ имъ идутъ... А если кто спроситъ, что же это за путь, отвѣчаю: душа каждаго и въ ней умъ, потому что однимъ умомъ можетъ быть созерцаемъ и уразумѣваемъ Богъ“ [2]). Развивая далѣе свою мысль, св. Аѳанасій указываетъ на существующій въ каждомъ человѣкѣ образъ Божій и, замѣтивъ, что только тогда можно видѣть въ немъ Бога, когда онъ будетъ чистъ и свѣтлъ, свое разсужденіе заключаетъ слѣдующими словами: „когда душа слагаетъ съ себя всю излившуюся на нее скверну грѣха и соблю-

[1]) Paedag. lib. III. c. 1. Patr. Curs. compl. graec. T. VIII. col. 556.
[2]) Orat. contr. gent. c. 30.

дает въ себѣ одинъ чистый образъ (чему и быть слѣдуетъ), тогда она съ его просвѣтленіемъ какъ въ зеркалѣ созерцаетъ въ немъ Отчій образъ—Слово, а въ Словѣ уразумѣваетъ и Отца[1]). Тоже представленіе о психическомъ способѣ Богопознанія и съ тою же ясностію и полнотою раскрываетъ *св. Григорій нисскій* въ своемъ изъясненіи обѣтованія Спасителя: *блажени чистіи сердцемъ, яко тіи Бога узрятъ* (Матѳ. 5, 8). Предупреждая недоумѣніе, не превышаетъ ли нашу возможность—зрѣть Бога, а также не выше ли нашихъ силъ имѣть требуемую въ семъ случаѣ чистоту сердца, св. отецъ отвѣчаетъ: „нѣтъ, потому что не повелѣваетъ (Богъ) стать птицами тѣмъ, кого не оперилъ, и жить подъ водою тѣмъ, кому далъ жизнь на сушѣ... Не впадай въ безнадежность, полагая, что невозможно увидѣть желаемое; Ибо въ тебѣ самомъ—вмѣстимая для тебя мѣра постиженія Бога, который такъ тебя создалъ, изначала осуществивъ въ естествѣ (твоемъ) такое благо; такъ какъ онъ въ составѣ твоемъ отпечатлѣлъ подобія благъ собственнаго Своего естества, какъ будто на какомъ воску напечатлѣвши рѣзныя изображенія... Посему кто видитъ себя, тотъ въ себѣ видитъ и вожделѣваемое... Ибо какъ тѣ, которые видятъ солнце въ зеркалѣ, хотя не устремляютъ взора на самое небо, однакоже усматриваютъ солнце въ сіяніи зеркала не меньше тѣхъ, которые смотрятъ и на самый кругъ солнца; такъ и вы, говоритъ Господь, хотя не имѣете силъ усмотрѣть свѣта, но если возвратитесь къ той благодати образа, какая сообщена была вамъ вначалѣ, то въ себѣ найдете искомое“ [2]).

Вообще же представленіе древнихъ учителей о значимости внутренняго психическаго способа въ дѣлѣ Богопо-

[1]) Ibid. c. 34.

[2]) Orat. VI. de beatitud. in Patr. curs. compl. graec T. XLIV col. 1265—1272.

знанія, а вмѣстѣ съ этимъ и большаго укрѣпленія въ духѣ нашемъ вѣры въ бытіе Божіе, можно выразить слѣдующими словами св. *Василія великаго*, обращенными имъ ко всякому человѣку: „точное наблюденіе себя самого даетъ тебѣ достаточное руководство къ познанію Бога. Ибо если внемлешь себѣ, ты не будешь имѣть нужды искать слѣдовъ Зиждителя въ устройствѣ вселенной, но въ себѣ самомъ, какъ бы въ маломъ какомъ то мірѣ, усмотришь великую премудрость своего Создателя“ [1]).

§ 32.

О внѣшнемъ или космическомъ способѣ увѣренности въ бытіи Божіемъ.

Но это не значитъ, чтобы древніе учители считали лишнимъ, или не имѣющимъ особенно важнаго значенія внѣшній способъ увѣренія въ бытіи Божіемъ, или способъ—чрезъ разсматриваніе міра. Этимъ выражается только то, что они всегда на первомъ мѣстѣ поставляли внутренній способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, внѣшній же ставили уже послѣ и подлѣ него на второмъ мѣстѣ, чему причиною, конечно, было то что на послѣдній способъ смотрѣли, какъ на продолженіе только или дополненіе перваго, отъ котораго онъ внутренно зависитъ, и отъ него только, или въ связи съ нимъ получаетъ свое надлежащее значеніе. Такъ, напр. *св. Θеофилъ*, указывая Автолику на проявляющаго Себя во вселенной Господа, который все премудро создалъ и о всемъ съ тою же премудростію промышляетъ, дѣлаетъ послѣ этого такое замѣчаніе: „объ Немъ ты говоришь, человѣкъ, Его духомъ дышешь, и Его-то не знаешь; это произошло у тебя отъ ослѣп-

[1]) Homil. in illud.: attende tibi ipsi Patr. curs. compl. graec. T. XXXI. col. 213 et 216.

ленія души и окаменения сердца твоего“ [1]). Не будь ослѣпленія души и окаменения сердца, тогда, по Ѳеофилу, человѣкъ непремѣнно позналь бы Бога изъ разсматриванія міра, въ которомъ Онъ проявляетъ себя такъ ясно и осязательно. Значимость, слѣдовательно, внѣшняго способа Богопознанія, т. е. познанія чрезъ разсматриваніе міра, по Ѳеофилу, стоитъ въ полной зависимости отъ способа Богопознанія внутренняго, условливаемаго здоровымъ состояніемъ очей душевныхъ, способныхъ зрѣть Бога, или сердца, одареннаго способностію отпечатлѣвать на себѣ дѣйствія Божіи [2]). Такое же представленіе объ отношеніи между внутреннимъ и внѣшнимъ способомъ увѣренности въ бытіи Божіемъ ясно высказывается и у *Минуція Феликса*, когда онъ говоритъ: „мы потому и вѣруемъ въ Бога, что не видимъ Его, но можемъ Его чувствовать сердцемъ; ибо во всѣхъ дѣлахъ Его, во всѣхъ явленіяхъ міра мы усматриваемъ присносущную силу Его, которая проявляется и въ раскатахъ грома, и блескѣ молніи, и въ ясной тишинѣ неба“ [3]). Въ основу благоплоднаго созерцанія міра, приводящаго къ осязательному увѣренію въ бытіи Божіемъ, Минуціемъ полагается способность души чувствовать Божество. Потому, по Минуцію, всѣ христіане и усматриваютъ присносущную силу Божію во всѣхъ явленіяхъ и дѣлахъ Божіихъ въ мірѣ, что умѣютъ пользоваться этою способностію души, тогда какъ наоборотъ Октавій и подобные ему, потому именно и не могутъ замѣчать всего этого въ мірѣ, что въ ихъ душѣ таковая способность оказывается или неразвитою, или притупленною.

Св. Аѳанасій, послѣ изображенія имъ необходимости и важности психическаго способа въ дѣлѣ Богопознанія, замѣ-

[1]) Ad Autolic. lib. 1. c. 7.
[2]) Ad Autolic. lib. 1. c. 2.
[3]) Octav. c. 32.

чаетъ: „если-же ученіе души (о Богѣ) бываетъ недостаточно, когда она, вслѣдствіе помраченія внѣшнимъ своего ума, не видитъ того, что есть лучшаго, то вѣдѣніе о Богѣ можно также заимствовать отъ видимаго, потому что тварь порядкомъ и стройностію какъ бы письменами даетъ уразумѣть, кого она возвѣщаетъ, Своего Владыку и Творца“ [1]). А это показываетъ, что онъ внутренній способъ Богопознанія считалъ первымъ и основнымъ, на внѣшній же способъ, заключающійся въ разсматриваніи міра, какъ дѣла Божія, смотрѣлъ, какъ на его дополненіе и продолженіе или уясненіе.

По *Григорію назіанзену*, „когда мы разсматриваемъ міръ, научаютъ насъ тому, что есть Богъ—творческая и содержительная причина всего, зрѣніе и натуральный законъ (ὁ φυσικὸς νόμος),—зрѣніе, обращаясь къ видимому, которое, бывъ прекрасно устроено, идетъ (неуклонно) по своему пути, и, такъ сказать, неподвижно движется и несется,—а натуральный законъ, побуждая насъ умозаключать (συλλογιζόμενος) отъ видимаго и благоустроеннаго о его Виновникѣ“ [2]). Что же это за натуральный законъ, который требуетъ отъ насъ умозаключать отъ видимаго въ мірѣ о Виновникѣ его, тогда какъ зрѣніе само по себѣ не говоритъ объ этомъ, ограничиваясь только созерцаніемъ красоты и благоустроенности въ мірѣ? Въ другомъ мѣстѣ самъ Григорій точнѣе обозначаетъ этотъ законъ, называя его „дарованнымъ отъ Бога и всѣмъ прирожденнымъ разумомъ, первоначальнымъ въ насъ и всѣмъ всегда присущимъ закономъ“ (ὁ ἐν Θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος, καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος) [3]). Что же это, опять спрашивается, за прирожденный всѣмъ разумъ, и первоначальный, всѣмъ общій, законъ, которые необходимо приводятъ нашу

[1]) Orat. contr. gent. c. 34.
[2]) Orat. 28 theolog. 2 n. 6. edit. Maurin. p. 499.
[3]) Ibid. n. 16. p. 508.

мысль къ Богу, когда мы разсматриваемъ міръ и видимъ въ немъ благоустройство и порядокъ. Этотъ разумъ, ясно, не есть тоже, что само въ себѣ взятое мышленіе, потому что мышленіе само по себѣ есть не что иное, какъ наслѣдованный нами отъ природы только извѣстный мыслительный процессъ, такое же или иное опредѣленное направленіе этого процесса зависитъ не отъ врожденности, а отъ свободной силы самой мысли, вслѣдствіе чего онъ самъ по себѣ и можетъ привести, и можетъ не привести насъ къ умозаключенію о Богѣ на основаніи данныхъ, представляемыхъ видимымъ міромъ. Этотъ, далѣе, первоначальный законъ, который безусловно требуетъ отъ нашей мысли умозаключать о Богѣ на основаніи видимаго въ мірѣ, опять не есть одно и тоже съ тѣмъ обычнымъ закономъ мышленія, въ силу котораго мысль наша изъ извѣстныхъ посылокъ дѣлаетъ извѣстнаго рода умозаключенія. Потому что этотъ послѣдній законъ въ томъ видѣ, въ какомъ получается нами отъ природы, представляетъ одну пустую, ничѣмъ не наполненную норму, наполненіе содержаніемъ которой, и такое или иное приложеніе ея къ дѣйствительному опыту зависитъ уже не отъ природы, а отъ личной свободы мысли, а потому самъ собою онъ можетъ и привести и не привести насъ къ выводу въ пользу бытія Божія на основаніи разсматриванія міра. Если же, не смотря на все это, нашъ разумъ необходимо и всегда приводитъ нашу мысль къ заключенію о Богѣ на основаніи видимаго порядка въ мірѣ, если это составляетъ его даже натуральный и первоосновной законъ; то ясно, что подъ разумомъ св. Григорій понимаетъ не просто одно разсудочное мышленіе, а мышленіе въ связи съ лежащею въ основѣ или позади его прирожденною духу нашему идеею Бога, и что подъ закономъ разумѣется имъ не просто взятый самъ по себѣ логическій законъ мысли, а ея законъ въ связи съ лежащимъ въ глубинѣ духа извѣстнаго рода требованіемъ,

необходимо возникающимъ изъ идеи Бога. Короче сказать, мысль св. Григорія та, что мы, независимо отъ разсматриванія міра, имѣемъ уже въ духѣ своемъ вложенную въ него Самимъ Богомъ готовую идею Бога, и что, руководясь этою-то идеею, подъ неотразимымъ вліяніемъ которой находится нашъ разумъ, мы всегда при разсматриваніи міра поднимаемся и не можемъ не подняться отъ него своею мыслію къ его Виновнику, потому что твердое и законное основаніе для такого рода умозаключеній лежитъ уже готовымъ въ разумной природѣ нашего собственнаго духа. Такую, конечно, мысль о зависимости внѣшняго способа Богопознанія отъ врожденной идеи Бога имѣлъ и *Златоустъ*, когда, какъ мы уже выше замѣчали, прирожденный всѣмъ нравственный законъ называлъ даннымъ отъ Бога учителемъ, который такъ приставленъ къ нашимъ помышленіямъ, какъ кормчій къ кораблю, или всадникъ къ лошади [1]).

Понятно послѣ этого, что древніе учители, когда обращались къ свидѣтельству видимаго міра о бытіи его Творца, не могли имѣть и не имѣли въ виду того, чтобы чрезъ это въ собственномъ смыслѣ слова доказать бытіе Божіе, какъ такого рода истину, которая еще до этого не была извѣстною и несомнѣнною, и только послѣ этого могла сдѣлаться таковою. Считая столько же неумѣстнымъ и даже страннымъ доказывать изъ разума эту общеизвѣстную истину, какъ если бы кто силился доказать, что въ полдень свѣтитъ солнце [2]), они если и обращались къ міру за свидѣтельствомъ въ пользу истины бытія Божія, и на основаніи его прибѣгали къ умозаключеніямъ о бытіи Бога, то это дѣлали не съ иною цѣлію, какъ съ тою, чтобы въ самомъ мірѣ—внѣ духа человѣ-

---

[1]) Ad eos qui scandiliz. c. 8.

[2]) Advers. Eunom lib. 1. opp. T. 2 edit. Paris. 1618, p 9.

ческаго указать осязательное подтвержденіе той идеи Бога, которая прирождена и всегда присуща ему, а чрезъ это самое и способствовать къ ея возведенію на высшую степень ясности и отчетливости. Самые поэтому ихъ доводы въ пользу истины бытія Божія носятъ на себѣ характеръ болѣе наставительный, чѣмъ доказательный. Такого, а не иного характера встрѣчающіеся у древнихъ учителей во первыхъ такъ называемые космологическіе доводы, въ которыхъ за основаніе для умозаключенія о Богѣ берется условность и измѣнчивость міра, заставляющая предполагать для него причину внѣ и выше его и во вторыхъ доводы такъ называемые физико-теологическіе или телеологическіе, основаніемъ для которыхъ служатъ замѣчаемые вездѣ въ мірѣ планъ, цѣлесообразность и порядокъ, ясно свидѣтельствующіе о премудромъ его Устроителѣ и Правителѣ.

33.

Доводы космологическіе.

Одни изъ древнихъ учителей, обращаясь къ міру съ цѣлію подтвержденія истины бытія Божія, ограничивались въ семъ случаѣ однимъ общимъ указаніемъ на него, какъ на дѣло рукъ Божіихъ, долженствующее каждому свидѣтельствовать о своемъ Виновникѣ не менѣе внятно, чѣмъ какъ всякое произведеніе, напримѣръ человѣческое, свидѣтельствуетъ о бытіи своего Производителя [1]). При этомъ, конечно, всегда подразумѣвалось, хотя не высказывалось, то основаніе, по коему міръ, если внимательно прислушиваться къ его голосу, никогда не можетъ сказать того, что при-

[1]) Напр. *Тертулліанъ*: Apolog. n. 17. *Климентъ александрійскій*: Cohort. c. IV. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 164. *Григорій нисскій*: Orat. cathechet. praefat.

чина его бытія въ немъ самомъ, а напротивъ всегда свидѣтельствуетъ о другой, выше его стоящей, причинѣ, — о Богѣ. Другіе же изъ учителей прямо указываютъ и болѣе или менѣе разъясняютъ это основаніе, полагая его въ условности и измѣнчивости міра, заставляющей искать причины для него не въ немъ самомъ, а внѣ и выше его; вслѣдствіе чего ихъ разсужденіе въ семъ случаѣ принимаетъ видъ болѣе или менѣе приближающагося къ тому способу доказыванія бытія Божія, который впослѣдствіи времени получилъ названіе доказательства космологическаго. Такъ напр. у *св. Іустина* по поводу вопроса о томъ, могъ ли міръ безъ Бога и самъ собою произойти, дѣлается такого рода замѣчаніе: „какое основаніе думать, чтобы тѣло, имѣющее такую твердость и силу сопротивленія, сложное и измѣняемое, ежедневно разрушающееся и обновляющееся, не произошло отъ какой либо причины?... Богъ одинъ безначаленъ и неразрушимъ, и потому-то Онъ есть Богъ, все же прочее послѣ него имѣетъ начало, и подлежитъ разрушенію“ [1]). Хотя въ краткихъ, но очень ясныхъ и сильныхъ выраженіяхъ указывается здѣсь основаніе тому, почему наша мысль, ищущая послѣдней причины всему существующему, не можетъ и не въ правѣ остановиться на мірѣ, при его разсматриваніи, а должна всегда необходимо отъ міра подниматься къ Богу, какъ высшей и послѣдней его причинѣ. Эту мысль пополняетъ и раскрываетъ впослѣдствіи *св. Аѳанасій*, точнѣе и обстоятельнѣе изображая случайность и условность міра какъ такія свойства, которыя необходимо должны поднимать нашу мысль отъ міра къ его Творцу. Чтобы яснѣе показать язычникамъ условность и несамобытность міра, и чрезъ это возстановить въ нихъ понятіе о Творцѣ міра, онъ обращаетъ ихъ вниманіе на то, что всѣ

[1]) Dialog. n. 5.

части міра. которыя признаютъ они за боговъ, имѣютъ взаимную потребность для своего существованія одна въ другой; и говоритъ между прочимъ слѣдующее: „она (взаимная потребность) показываетъ и даетъ разумѣть, что Отецъ Слова есть дѣйствительно Господь и Творецъ сихъ частей... Ибо если кто возметъ во вниманіе отдѣльныя части твари, и будетъ разсматривать каждую въ особенности, напр. и солнце возметъ само по себѣ, и луну отдѣльно, а также и землю, и воздухъ, и теплоту, и холодъ, и сухость, и влажность, внѣ взаимной ихъ между собою связи, и каждую изъ сихъ частей станетъ разсматривать особо, какъ она есть сама по себѣ: то безъ сомнѣнія найдетъ, что ни одна часть міра сама для себя недостаточна, но всѣ оцп имѣютъ нужду одна въ другой, и только при взаимной другъ другу помощи дѣлаются самостоятельными. Солнце обращается вмѣстѣ со всѣмъ небомъ, и въ немъ заключается; внѣ же небеснаго кругообращенія не могло бы и существовать. Луна и прочія звѣзды свидѣтельствуютъ о томъ, что вспомоществуетъ имъ солнце. Оказывается также, что и земля даетъ плоды не безъ дождей, а дождь не можетъ падать на землю безъ содѣйствія облаковъ, и облака никогда не являются и не составляются сами собою безъ воздуха, и воздухъ нагрѣвается не самъ собою, но отъ эфира, свѣтлымъ же дѣлается, когда озаренъ бываетъ солнцемъ. Источники и рѣки образуются не безъ земли, земля не сама по себѣ утверждена, но поставлена на водахъ... Море и обтекающій всю землю совнѣ великій океанъ приводятся въ движеніе вѣтрами, и устремляются, куда направитъ ихъ сила вѣтровъ; самые вѣтры происходятъ не сами собою, но, какъ говорятъ изслѣдователи ихъ, составляются въ воздухѣ отъ теплоты и нагрѣванія его эфиромъ, и съ помощію того же воздуха дуютъ всюду. Кто далѣе при всей ограниченности своей не знаетъ, что четыре стихіи, изъ которыхъ образовалось естество тѣлъ, то есть,

теплота и холодъ, сухость и влажность, поддерживаются только въ совокупномъ соединеніи, а бывъ раздѣлены и разобщены, вслѣдствіе преобладанія сильнѣйшей изъ нихъ, дѣлаются уже одна для другой разрушительными? Теплота истребляется увеличивающимся холодомъ, а холодъ опять уничтожается силою теплоты, сухое увлажвивается влажнымъ, и послѣднее изсушается первымъ. Какъ же послѣ сего эти вещи могутъ быть богами, имѣя нужду въ помощи другихъ?... Богъ ни въ комъ не имѣетъ нужды. Онъ самодоволенъ, самоисполненъ, въ Немъ все состоится, лучше же сказать, Онъ всему даетъ самостоятельность“ [1]). Представляя въ столь ясныхъ и наглядныхъ чертахъ условность и зависимость по бытію міра во всѣхъ его частяхъ, и слѣдовательно во всемъ цѣломъ, св. Аѳанасій ясно при этомъ руководился тою мыслію, что достаточно только надлежащимъ образомъ сознать не самобытность міра, чтобы убѣдиться въ бытіи Бога, какъ его Виновника, такъ какъ было бы совершенно неразумно и неестественно останавливаться своею мыслію въ семъ случаѣ на мірѣ, предполагая въ немъ самомъ послѣднее основаніе его, и не искать таковаго внѣ и выше его въ Томъ, Кто одинъ самъ по себѣ существуетъ, не имѣя нужды ни въ чемъ постороннемъ, и одинъ всему остальному сообщаетъ извѣстную долю самостоятельнаго бытія.

Подобнымъ воззрѣніемъ на міръ, какъ на цѣпь условныхъ существъ, заставляющихъ искать своего основанія не въ себѣ, а внѣ и выше себя, конечно, одушевлялся и *бл. Августинъ*, когда, въ своихъ исканіяхъ Бога, съ своимъ вопросомъ: кто и гдѣ Богъ, обращался поочередно ко всѣмъ важнѣйшимъ существамъ міровымъ, къ землѣ и ко всему, что́ въ ней есть, къ морю и безднамъ, къ животнымъ, вѣтрамъ, къ солнцу, лунѣ, звѣздамъ, и наконецъ къ самому человѣку и его душѣ, и

---

[1]) Orat. contr. gent. c. 27. 28.

получая отъ всѣхъ нихъ одинъ отвѣтъ, что они не боги, сознавалъ себя пораженнымъ необходимостію искать Бога не въ мірѣ, а внѣ міра—въ его Виновникѣ [1]). Мысль свою Августинъ въ другихъ мѣстахъ прямѣе опредѣляетъ такъ, что все въ мірѣ, какъ измѣнчивое, не можетъ существовать иначе, какъ только въ зависимости отъ Того, Кто поистинѣ существуетъ, существуя неизмѣнно [2]), а потому міръ своею постоянною измѣняемостію и движимостію громко говоритъ о томъ, что онъ созданъ, и что могъ произойти ни отъ кого другаго, какъ отъ неизреченно великаго и невидимаго Бога [3]). Послѣднею мыслію руководясь, *св. Амвросій* еще прежде указывалъ на измѣнчивость и условную движимость міра, какъ на такое свойство, которое необходимо требуетъ предполагать послѣднее для него основаніе въ волѣ Божіей, дающей всему свой неизмѣнный законъ. „Элементы натуры", говоритъ онъ, „не могутъ имѣть простаго и неизмѣннаго движенія уже потому самому, что они разнообразны, такъ какъ разнообразное движеніе уже само себя подрываетъ" [4]). „Не ясно ли (этимъ) показываетъ Богъ, что все числомъ, вѣсомъ и мѣрою обязано Его власти? Ибо тварь не приписываетъ себѣ закона, а принимаетъ его, и, принявъ, сохраняетъ... Не потому, слѣдовательно, земля держится среди всего, что поддерживается силою равновѣсія, а потому, что могущество Божіе связываетъ ее закономъ своей воли... И по ученію церкви, земля остается неподвижною и стоитъ во вѣкъ волею Божіею, и волею Божіею движется, колеблется и вращается" [5]).

---

[1]) Confess. lib. X. c. 6. n. 9. opp. edit. Paris. 1689. T. 1 col. 173. 174.

[2]) De civit. lib. VIII. c. 6. opp. edit. Paris. 1685. T. VII. col. 195.

[3]) Ibid. lib. XI. c. 4. n. 2. col. 274.

[4]) Hexaemer. lib. 1. c. 6. n. 23. in Patr. curs. compl. latin. T. XIV. col. 134.

[5]) Ibid. c. VI. n. 22. col. 133, 134. Что причины движенія не можетъ быть въ самихъ вещахъ, это еще полнѣе раскрывалъ *Лактанцій*. Instit. lib. II. c. 8.

Въ болѣе же развитой и опредѣленной логической формѣ космологическій доводъ въ пользу истины бытія Божія находимъ у *св. Іоанна Дамаскина*. Принявъ за несомнѣнную истину то положеніе, что измѣняемыя вещи въ самихъ себѣ не имѣютъ основы своего бытія и потому должны быть своимъ бытіемъ обязаны кому либо другому, а не себѣ, онъ въ основаніе своего довода полагаетъ слѣдующую общую посылку: „всѣ существа сотворены, или несотворены. Если сотворены; то, безъ сомнѣнія, и измѣняемы; ибо что начало бытіе свое съ измѣненія, то необходимо и послѣ будетъ подвержено перемѣнамъ, т. е. или тлѣнію, или произвольному измѣненію. Если же несотворены, то, по естественному ходу дѣла, должны быть неизмѣняемы“ [1]). Затѣмъ, указавъ на то, что все подвержено измѣненіямъ не только въ мірѣ вещественномъ, но и въ духовномъ, Дамаскинъ дѣлаетъ отсюда слѣдующій выводъ: „но что измѣняемо, то необходимо и сотворено. Если же сотворено, то сотворено кѣмъ нибудь. Творецъ же долженъ быть уже не сотворенъ; ибо если и Онъ сотворенъ, то нужно будетъ предположить, что сотворенъ кѣмъ нибудь, а этотъ—другимъ, и такъ далѣе, пока не дойдемъ до чего либо несотвореннаго. Итакъ Творецъ долженъ быть не созданъ, а слѣдовательно и неизмѣняемъ. Неизмѣняемый же что есть иное, какъ не Богъ“ [2])? Сущность и сила этого, равно какъ и прежнихъ отеческихъ доводовъ, заключается въ томъ, что мы, замѣчая въ мірѣ измѣнчивость, какъ признакъ отсутствія самобытности, и зависимость по бытію отъ чего то посторонняго, необходимо должны для объясненія бытія всѣхъ условныхъ существъ искать причины внѣ ихъ, но ища таковой причины,

---

[1]) De fid. orthodox. lib. 1. c. 3. in Patr. curs. compl. graec. T. XCIV. col. 796.

[2]) Ibidem.

мы не можемъ своею мыслію простираться въ безконечный рядъ причинъ, а должны будемъ остановиться на послѣдней причинѣ, которая внѣ и выше всего сотвореннаго, которая для всего служитъ основаніемъ, но сама не нуждается уже въ немъ, заключая его въ себѣ самой [1]). А эта послѣдняя причина и будетъ Богъ.

§ 34.

Доводы физико-теологическіе или телеологическіе.

Но болѣе всего древніе учители любили обращаться къ указаніямъ на порядокъ, гармонію и цѣлесообразность въ мірѣ, для подтвержденія мысли о бытіи премудраго Творца и Правителя міра. Нѣкоторыми изъ нихъ въ виду подобной цѣли были писаны даже цѣлыя сочиненія [2]). Но какъ эти учители церкви, больше другихъ занимавшіеся уясненіемъ свидѣтельства цѣлесообразнаго и гармонически устроеннаго міра въ пользу истины бытія Божія, такъ и тѣ изъ нихъ, которые только случайно и отчасти касались этого предмета, не представляютъ намъ доводовъ физико-телеологическаго характера въ формѣ строго-логическаго доказательства, что̀ происходило отъ того, что при этомъ, какъ мы замѣчали прежде, вовсе не имѣлось въ виду логически доказывать бытіе Божіе, какъ какую либо новую и неизвѣстную истину, а все здѣсь направлялось только къ тому, чтобы больше углубить въ людяхъ или, если было искажено, исправить то понятіе о Богѣ, которое напередъ всегда было присуще ихъ духу. Такъ, указывая на благоустройство и порядокъ міра, они прямо утверждаютъ, что это благоустройство и порядокъ необходимо пред-

---

[1]) Что ряда причинъ нельзя простирать in infinitum, это уяснялъ еще *Діодоръ тарсійскій.* У Фотія Bibliothec. cod. 223. p. 209. edit. Becker.

[2]) Таковы напр. бесѣды на шестодневъ *Василія великаго, Григорія нисскаго, Амвросія.*

полагаютъ бытіе премудраго Устроителя міра [1]), что, имѣя ихъ предъ глазами, мы не можемъ не умозаключать объ ихъ Виновникѣ, подобно тому какъ по проявленіямъ и дѣйствіямъ душевнымъ о душѣ, по распоряженіямъ и указамъ царскимъ о царѣ [2]), по стройному войску о его начальникѣ, по кораблю о его искусномъ строителѣ, по музыкѣ о музыкантѣ [3]), и т. д. Но при этомъ они почти вовсе не заботятся о томъ, чтобы логически выяснить и оправдать то, почему наша мысль отъ наблюденій гармоніи и порядка въ мірѣ необходимо должна дѣлать выводъ въ пользу бытія верховнаго творческаго Разума, а не другого какого либо конечно—разумнаго начала. Поступаютъ же такимъ образомъ, конечно въ томъ предположеніи, что съ одной стороны для каждаго должно быть очевидно и несомнѣнно то, что порядокъ и гармонія въ мірѣ не могли возникнуть случайно и изъ самой природы вещей а съ другой стороны присущая всѣмъ идея Бога должна бы сама собою и невольно подсказывать каждому, кому обязанъ своимъ происхожденіемъ этотъ порядокъ и эта гармонія въ мірѣ.

Возьмемъ для примѣра нѣсколько древне-учительскихъ образцовъ физико-телеологическаго способа убѣжденія въ бытіи Божіемъ, болѣе другихъ приближающихся къ формѣ логическаго доказательства. *Минуцій Феликсъ*, напр. съ цѣлію вызвать и оживить въ душѣ Октавія истинное понятіе о Богѣ, какъ премудромъ Устроителѣ и Правителѣ міра, обращается

---

[1]) Напр. *Григорій нисскій*: De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. T. XLIV. col. 1268. *Кириллъ александрійскій*: comment. in Isaiam. lib. IV. orat. 1. Patr. curs. compl. graec. T. LXX. col. 873. *Θеодоритъ*: graec. affect. curat. seu evangel. verit. cognit. serm. IV. opp. edit. Lutec. Paris. 1642. T. IV. p. 540.

[2]) *Θеофилъ антіох.* ad Autolic. lib. 1. n. 5.

[3]) *Исидоръ пелус.* Epist. lib. IV. ep. 186. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVIII. col. 1277.

къ нему съ слѣдующею рѣчью: „тѣ люди, которые думаютъ, что весь этотъ благоустроенный міръ не божественнымъ разумомъ созданъ, а составился изъ извѣстныхъ частей, соединившихся между собою безъ всякой цѣли, мнѣ кажется, не имѣютъ ни разума, ни мысли, ни даже глазъ. Въ самомъ дѣлѣ, если ты только поднимешь взоры на небо и разсмотришь то, что находится подъ нимъ и на немъ, то может ли быть что либо яснѣе и достовѣрнѣе той истины, что есть нѣкоторое Существо превосходнѣйшаго разума, Которое проникаетъ, движетъ, сохраняетъ и направляетъ всю природу? Посмотри на самое небо, какъ широко оно раскинулось! Какое быстрое движеніе совершается тамъ! Посмотри на него ночью, когда оно изпещрено звѣздами, или днемъ, когда оно сіяетъ яркими лучами солнца, и ты узнаешь, въ какомъ удивительномъ божественномъ равновѣсіи держитъ его верховный Управитель. Обрати вниманіе на то, какъ отъ движенія солнца происходитъ годъ, и какъ луна, то прибывая, то убывая, измѣряетъ мѣсяцы... Все это не только не могло произойти, образоваться и придти въ порядокъ безъ верховнаго Художника, безъ совершеннѣйшаго Разума, но даже не можетъ быть воспринято, изслѣдовано и постигнуто безъ величайшаго усилія и дѣятельности разума.... легко разстроился бы такой порядокъ, если бы не поддерживался высшимъ Разумомъ... Когда ты, при входѣ въ какой нибудь домъ, видишь повсюду вкусъ, порядокъ, красоту; то, конечно, подумаешь, что имъ управляетъ хозяинъ, и что онъ гораздо превосходнѣе, чѣмъ всѣ эти вещи; подумай же, что и въ домѣ этого міра, когда смотришь на небо и землю, и находишь въ нихъ промышленіе, порядокъ и законъ,—есть Господь и Отецъ всего, Который прекраснѣе самыхъ звѣздъ и частей всего міра“ [1]). Минуцій

---

[1]) Octav. n. 17 et 18.

настолько считаетъ естественнымъ и необходимымъ на основаніи порядка и цѣлесообразности въ мірѣ умозаключать о бытіи Бога, что, по его словамъ, можно не дѣлать этого, развѣ только не имѣя разума, мысли и глазъ. Но въ тоже время, какъ видно, онъ вовсе не усиливается логически укрѣпить то основаніе, въ силу котораго разумъ нашъ неможетъ не подниматься своею мыслію отъ мірового порядка къ верховному его Устроителю, а только предполагаетъ при этомъ, какъ несомнѣнную истину, то, что этотъ порядокъ самъ собою въ мірѣ не могъ возникнуть, и что вслѣдствіе этого онъ необходимо долженъ въ каждомъ вызывать идею Бога, которая присуща всѣмъ, какъ была присуща и язычнику Октавію, хотя только въ низвращенномъ видѣ.

Подобнаго же рода физико-телеологическій доводъ встрѣчаемъ у *св. Аѳанасія*, который, обращая взоры язычниковъ на міръ для возстановленія въ душахъ ихъ идеи истиннаго Бога, разсуждаетъ такъ: „Богъ, будучи по естеству невидимъ и непостижимъ.... поэтому самому словомъ Своимъ и привелъ тварь въ такое устройство, чтобы Его, невидимаго по естеству, могли познавать люди хотя изъ дѣлъ. Ибо изъ дѣлъ познается нерѣдко и такой художникъ, котораго мы не видали. Говорятъ напр. о ваятелѣ Фидіѣ, что произведенія его соразмѣрностію и взаимною гармоничностію частей показываютъ въ себѣ Фидія, хотя и нѣтъ его предъ зрителями. Такъ и изъ порядка въ мірѣ можно познавать Творца и Создателя его Бога, хотя и невидимъ Онъ для тѣлесныхъ очей... Взирая на небесный кругъ, на теченіе солнца и луны, на положенія и круговращенія прочихъ звѣздъ, совершающіяся по различнымъ и противоположнымъ направленіямъ, но безъ противорѣчія общему единству, кто не придетъ къ той мысли, что не сами себя привели они въ устройство, а есть иной приводящій ихъ въ порядокъ Творецъ? И взирая на восходя-

щее ежедневно солнце, на являющуюся ночью луну, по неизмѣнному закону въ одинаковое всегда число дней убывающую и возрастающую, также на звѣзды, изъ коихъ однѣ блуждаютъ и разнообразно измѣняютъ свое теченіе, а другія движутся въ неуклонномъ направленіи, — кто не составитъ себѣ такого понятія, что, безъ сомнѣнія, есть правящій ими Создатель? Также видя, что противоположныя по природѣ вещи соединены и пребываютъ въ гармонической стройности напр. срастворены огонь съ холодомъ, сухость съ влажностію, и не враждуютъ между собою, но какъ бы изъ чего то единаго составляютъ одно тѣло,—кто не сдѣлаетъ такого заключенія, что внѣ этихъ вещей есть сочетавшій ихъ" [1])? Здѣсь Аѳанасій, какъ и Минуцій, вовсе не ставитъ и не рѣшаетъ вопроса, почему же нашъ разумъ не можетъ предполагать причины міроваго порядка въ самомъ мірѣ, а долженъ съ необходимостію предполагать ее внѣ міра въ Богѣ, но дѣлаетъ онъ это опять потому, что имъ предполагалось за очевидную для каждаго истину то, что міръ, будучи несамобытенъ, самъ собою не могъ дать себѣ не только порядка, но и бытія вообще,—что̀ и показано имъ изъ взаимной зависимости однихъ частей міра отъ другихъ, какъ это мы видѣли въ вышеприведенномъ его космологическомъ доводѣ [2]).

Григорій же *назіанзенъ*, при самомъ изложеніи физико-телеологическаго довода въ подтвержденіе истины бытія Божія, довольно ясно указываетъ то, почему нашъ разумъ, замѣчая порядокъ въ мірѣ, не можетъ въ объясненіи его своею мыслію остановиться на самомъ мірѣ, а съ необходимостію отъ видимаго въ мірѣ поднимается къ невидимому его Виновнику. „Кто видитъ", разсуждаетъ св. отецъ, „красиво отдѣланныя гусли, ихъ превосходное устройство и расположеніе, или слышитъ

[1]) Orat. contr. gent. c. 35, 36.
[2]) Ibid. c. 27, 28.

самую игру на гусляхъ, тотъ ничего иного не представляетъ, кромѣ сдѣлавшаго гусли, или играющаго на нихъ, и къ нему восходитъ мыслію, хотя, можетъ быть, и не знаетъ его лично. Такъ и для насъ явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслію. И тотъ крайне неемысленъ, кто, слѣдуя естественнымъ указаніямъ, не восходитъ до сего познанія самъ собою" [1]). Разсматривая видимое, обозрѣвая все, что было отъ начала, разумъ не можетъ остановиться на этомъ. Ибо нѣтъ основанія присвоять владычество (ἡγεμονίαν) тому, что, по свидѣтельству опыта, равно по своимъ условіямъ. Потому—то онъ (разумъ) при посредствѣ видимаго приходитъ къ тому, что выше видимаго, и что даетъ видимому бытіе. Ибо чѣмъ приведены въ устройство небесное и земное, заключающееся въ воздухѣ и подъ водою, лучше сказать, то, что и этого первоначальнѣе,—небо, земля, воздухъ и водное естество? Кто смѣшалъ и раздѣлилъ это? Кто содержитъ во взаимномъ общеніи, сродствѣ и согласіи?... Кто привелъ это въ движеніе, и ведетъ въ непрерывномъ и безпрепятственномъ теченіи? Не художникъ ли всего, не тотъ ли, Кто во все вложилъ законъ, по которому все движется и управляется? Кто же художникъ этого? Не тотъ ли, кто сотворилъ и привелъ въ бытіе? Ибо случаю нельзя приписать такой силы. Допустимъ, что бытіе отъ случая; отъ кого же порядокъ? Если угодно, и это уступимъ случаю; кто же блюдетъ и сохраняетъ тѣ законы, по которымъ все произошло первоначально? Другой ли кто, или случай? Конечно, другой кто либо, а не случай. Кто же сей другой, какъ не Богъ? Такъ отъ видимаго возводитъ насъ къ Богу богодарованный и всѣмъ врожденный разумъ,—этотъ первоначальный въ насъ и всѣмъ данный законъ" [2]). Полагая

[1]) Orat. XXVIII. n. 6.
[2]) Orat. XXVIII. n. 16.

такимъ образомъ необходимымъ, чтобы нашъ разумъ отъ замѣчаемаго въ мірѣ благоустройства и порядка возвышался своею мыслію къ его верховному Устроителю и Правителю, св. Григорій указываетъ для этого основаніе съ одной стороны въ самой природѣ міра, гдѣ напрасно бы было искать одного господствующаго надъ всѣмъ и упорядочивающаго все разумнаго начала, такъ какъ здѣсь всѣ существа совершенно равны по условіяхъ своего бытія. Съ другой же стороны, основаніе для этого онъ видитъ въ богодарованномъ и врожденномъ всѣмъ разумѣ, который въ силу натуральныхъ своихъ стремленій не можетъ не подниматься своею мыслію отъ видимаго къ невидимому Богу, замѣчая вездѣ въ мірѣ слѣды Его верховнаго и безграничнаго разума. Физико-телеологическій доводъ Назіанзена повторяетъ *Дамаскинъ* въ своемъ „точномъ изложеніи православной вѣры", безъ существенныхъ измѣненій, а только въ сокращенномъ видѣ [1]).

§ 35.

Общій выводъ изъ древне-отеческаго ученія о бытіи Божіемъ.

Совокупляя въ одно общее и цѣлостное представленіе всѣ частныя черты древне-отеческаго ученія объ истинѣ бытія Божія, мы приходимъ на основаніи этого къ слѣдующему общему выводу относительно основы нашей вѣры въ бытіе Божіе и способовъ увѣренности въ этой истинѣ. Основа для вѣры въ бытіе Божіе не дается наблюденіями и опытомъ, и не есть дѣло мыслительнаго процесса, а положена Самимъ Богомъ въ глубинѣ духа человѣческаго и заключается въ прирожденномъ ему чувствѣ Божества, естественно возникаю-

[1]) De fid. orthodox. lib. 1. c. 3.

щемъ въ немъ изъ родственнаго влеченія его богоподобной природы къ природѣ божественной. Будучи въ существѣ своемъ единичнымъ, какъ единиченъ и тотъ высочайшій предметъ, который влечетъ его къ себѣ, это чувство божественнаго въ тоже время является тройственнымъ, бывъ разсматриваемо съ трехъ разныхъ сторонъ: со стороны теоретической оно являетъ себя, какъ чувство или сознаніе бытія Божія вообще, съ нравственной, какъ чувство нравственно-обязательныхъ отношеній къ Богу, и наконецъ съ религіозной, какъ чувство внутренняго религіознаго союза съ Богомъ. Въ этомъ-то тройственномъ чувствѣ божественнаго, называемомъ нами обыкновенно идеею Бога, и заключается тотъ несомнѣнный залогъ увѣренности въ бытіи Божіемъ, который всегда носитъ въ себѣ нашъ духъ, и въ которомъ онъ всегда имѣетъ неумолкаемое и неложное свидѣтельство въ пользу этой истины. Но идея Бога въ ея первоначальномъ видѣ представляется неясною, слитною и неопредѣленною, находящеюся, однимъ словомъ, въ состояніи завитія, подобно еще неразвившемуся сѣмени. Чтобы раскрыть ей свое внутреннее содержаніе и получить ясную и опредѣленную форму, необходимо для ней развитіе, а такое развитіе, совершается уже не иначе, какъ при извѣстномъ участіи личной мысли и свободы духа человѣческаго. Понятно послѣ сего, что личное и свободное участіе какъ мысли, такъ и другихъ силъ не можетъ не имѣть весьма важнаго значенія въ дѣлѣ пріобрѣтенія увѣренности въ истинѣ бытія Божія, такъ какъ, способствуя къ болѣе или менѣе ясному и опредѣленному развитію идеи Бога, оно этимъ самымъ не можетъ не содѣйствовать и къ большему или меньшему укрѣпленію самой вѣры въ бытіе Божіе, всегда нераздѣльной съ этою идеею, и всегда сопутствующей ей на всѣхъ ступеняхъ ея развитія. Такъ, во первыхъ неоспоримое значеніе должно быть признано за участіемъ мысли, какъ въ развитіи вообще,

тая въ особенности теоретической стороны идеи Бога, а вслѣдъ за симъ и въ возникающей отсюда въ духѣ нашемъ увѣренности въ Его бытіи. Руководясь этою идеею, нашъ разумъ, чрезъ сопоставленія ея высочайшаго и беспредѣльнаго предмета съ явленіями конечнаго и условнаго, замѣчаемыми въ духѣ и природѣ, необходимо приходитъ къ мысли о Богѣ, какъ Существѣ верховномъ и Виновникѣ всего конечнаго и условнаго бытія. Тотъ же разумъ и въ виду той же идеи Бога, наблюдая міръ, какъ дѣло рукъ Божіихъ, и замѣчая въ немъ вездѣ слѣды благоустройства и порядка, съ необходимостію логическою восходитъ къ мысли о Богѣ, какъ верховномъ Разумѣ и премудромъ Устроителѣ міра. Такимъ образомъ не ясная сама въ себѣ и еще не опредѣлившаяся идея Бога, благодаря логическому процессу мысли, принимаетъ видъ яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ, какъ Существѣ верховномъ, Виновникѣ и премудромъ Устроителѣ міра, а вслѣдствіе этого натурально и нераздѣльно соединенная съ нею вѣра въ бытіе Божіе восходитъ на высшую степень своей ясности и несомнѣнности. Но это, что само собою понятно, вовсе не означаетъ того, чтобы мысль наша своимъ логическимъ процессомъ приводила насъ къ увѣренности въ бытіи Божіемъ, какъ такой истинѣ, которая какъ будто бы доселѣ была неизвѣстною намъ, и только послѣ этого стала извѣстною или достовѣрною, бывъ открыта и доказана разумомъ. Разумъ въ семъ случаѣ вовсе не дѣлаетъ какой либо новой находки, указывая на истину бытія Божія, а только ставитъ ее, какъ готовую и общеизвѣстную истину, на болѣе видномъ мѣстѣ, освѣщая ее болѣе яснымъ свѣтомъ своей мысли; не даетъ онъ также здѣсь и вѣры въ бытіе Божіе, а только готовую и присущую всѣмъ вѣру въ эту истину усиливаетъ и укрѣпляетъ, возводя на высшую степень достовѣрности,—однимъ словомъ онъ не доказываетъ въ собственномъ смыслѣ сего слова истины бытія Бо-

жія, а только ее уясняетъ, подтверждаетъ и подкрѣпляетъ. Больше же этого, нужно сказать, и не въ состояніи ничего сдѣлать разумъ, такъ какъ вѣра въ бытіе Божіе дана въ самой идеѣ Бога, предваряющей собою всякій мыслительный процессъ, а потому она стоитъ прежде и выше всякихъ доказательствъ разума, и ихъ вовсе не требуетъ, хотя этимъ не исключаетъ необходимости въ своемъ уясненіи и оправданіи умственными соображеніями или доводами. И самое уясненіе и оправданіе нашей вѣры въ бытіе Божіе потому только разумъ въ состояніи обосновать на своемъ мысленномъ логическомъ процессѣ, что напередъ имѣетъ готовую идею Бога и соединенную съ нею вѣру въ бытіе Его, которая находится у него на виду и проникаетъ и освѣщаетъ своимъ свѣтомъ всю его мыслительную дѣятельность. Потому что онъ въ основѣ своихъ наблюденій надъ духомъ человѣческимъ и внѣшнею природою имѣетъ готовую идею Бога и умозаключаетъ съ увѣренностію и твердостію о бытіи Бога, какъ Существа высочайшаго, Виновника и Устроителя всего конечнаго бытія. Но не будь этого, онъ едва ли былъ бы въ состояніи замѣтить и разглядѣть слѣды этого высочайшаго Существа въ мірѣ, среди непрерывной текучести и смѣняемости его мимолетныхъ явленій.

Подобное же значеніе личнаго участія духа человѣческаго и въ развитіи нравственной стороны идеи Бога, гдѣ, само собою очевидно, первое мѣсто должно принадлежать не силѣ мышленія, а силѣ воли, призванной къ тому, чтобы во всей своей дѣятельности живымъ образомъ отпечатлѣвать и, такъ сказать, воплощать эту сторону идеи Бога. А такъ какъ разсматриваемая съ этой стороны идея Бога есть не что иное, какъ чувство нравственно обязательныхъ отношеній къ Богу, то понятно, что съ болѣе внутреннимъ и глубокимъ проникновеніемъ ею всей жизни человѣка должно будетъ становиться въ немъ глубже и живѣе сознаніе своихъ отношеній къ Богу,

какъ Законодателю и Мздовоздаятелю, а вмѣстѣ съ этимъ естественно должна будетъ возрастать и укрѣпляться въ немъ увѣренность въ бытіи Его. Но эта увѣренность въ бытіи Божіемъ, опять замѣтимъ, не есть что либо совершенно изнова пріобрѣтенное, а есть только продолженіе, усиленіе и развитіе той вѣры въ Бога, которая дана каждому въ Его идеѣ, и которая всегда пребываетъ съ нею нераздѣльно. Поэтому, если бы мысль наша, разъясняя и раскрывая присущую нашему духу нравственную идею, стала бы отсюда дѣлать выводъ въ пользу бытія Божія, то это ясно было бы не доказательствомъ въ собственномъ смыслѣ, а только подтвержденіемъ или оправданіемъ этой истины.

Наконецъ, нужно сказать тоже самое и о значеніи свободнаго участія духа человѣческаго въ развитіи самой сокровенной, внутреннѣйшей и глубочайшей стороны идеи Бога,—стороны религіозной. Если гдѣ, то здѣсь меньше всего можетъ имѣть мѣста работа мысли, все же здѣсь почти исключительно зависитъ отъ силы, живости, чуткости и чистоты религіознаго чувства, дѣлающаго человѣка способнымъ къ непосредственному общенію и единенію съ Богомъ, къ чему онъ призванъ по самой своей богоподобной природѣ. Понятно, поэтому, что чѣмъ болѣе человѣкъ будетъ очищать, развивать и утончать свое религіозное чувство, тѣмъ глубже, внутреннѣе и ощутительнѣе должны будутъ становиться его непосредственныя отношенія къ Богу, а вмѣстѣ съ этимъ и увѣренность его въ бытіи Божіемъ будетъ восходить до такой степени несомнѣнности и достовѣрности, какая только возможна для насъ, при настоящихъ условіяхъ нашего существованія. Но и этого рода увѣренность въ бытіи Божіемъ опять не будетъ пріобрѣтеніемъ для человѣка чего либо совершенно новаго, а будетъ только развитіемъ и усиленіемъ той его вѣры въ Бога, кото-

рая дана ему Самимъ Богомъ въ прирожденномъ ему непосредственномъ чувствѣ Божества.

Вообще нужно замѣтить, что чѣмъ глубже и всестороннѣе бываетъ развитіе идеи Бога, при благопріятствующемъ участіи силъ душевныхъ, тѣмъ болѣе твердою и несомнѣнною становится увѣренность въ бытіи Его. Но это участіе силъ душевныхъ, при всей его значимости здѣсь, не простирается до того, чтобы вырабатывать и давать намъ вѣру въ бытіе Божіе, какъ нѣчто неизвѣстное намъ и новое, а ограничивается всегда только большимъ или меньшимъ развитіемъ и укрѣпленіемъ готовой вѣры нашей въ Бога. Какъ правильное и благопріятное отношеніе душевныхъ силъ къ идеѣ Бога не созидаетъ вѣры въ Него, а только развиваетъ и укрѣпляетъ ее, такъ съ другой стороны, можно замѣтить, и неблагопріятное или враждебное отношеніе душевныхъ силъ къ той же идеѣ Бога можетъ только ослабить, низвратить или подавить вѣру въ Него, но не въ силахъ ее совершенно искоренить, точно также, какъ не въ силахъ совершенно уничтожить самой идеи Бога, съ которою нераздѣлима эта вѣра. Доказательство этому — всеобщность вѣры въ Бога у всѣхъ народовъ и частныхъ людей, стоящихъ даже на самой низшей ступени умственнаго и нравственнаго развитія. Исключеніемъ въ семъ случаѣ могутъ служить развѣ тѣ единичныя личности, которыя вслѣдствіе превратнаго воспитанія или нравственнаго растлѣнія, повидимому, ставятъ для себя задачею, вопреки неотразимымъ внушеніямъ своей разумной природы, совершенно вытѣснить изъ нея вѣру въ Бога. Но и такого рода людямъ не всегда удается это, такъ какъ и въ нихъ нерѣдко, особенно по поводу вразумляющихъ обстоятельствъ, невольно прорывается эта вѣра, хотя проявляется въ своеобразной формѣ, напр. въ видѣ допущенія какого то невольнаго непонятнаго религіозпаго инстинкта, или въ видѣ вѣрованія

въ какую то высшую непонятную силу, надъ всѣмъ царящую и все проникающую и т. п. Такъ глубоко положилъ въ духѣ нашемъ идею о Себѣ и вѣру въ Себя Самъ Богъ, и такъ твердо и незыблемо вкоренилъ ихъ здѣсь, оградивъ ихъ неприкосновенность и безопасность отъ всего имъ непріязненнаго и враждебнаго самою природою вещей!

Это воззрѣніе на основу и способы пріобрѣтенія увѣренности въ бытіи Божіемъ, кромѣ того, что имѣетъ для себя основаніе въ св. Писаніи, и было по частямъ содержимо и раскрываемо древними учителями церкви, можетъ найти всегда для себя подтвержденіе во внутреннемъ опытѣ и наблюденіи каждаго надъ самимъ собою, если только при этомъ будетъ соблюдена надлежащая внимательность и безпристрастное отношеніе къ явленіямъ нашей духовной природы, въ особенности же ея религіозной стороны.

Если послѣ этого остается что сдѣлать намъ въ оправданіе означеннаго воззрѣнія, то развѣ одно—указать еще какъ на фактическое доказательство, на позднѣйшій историческій ходъ богословствующей и философствующей мысли, которая, совершивъ длинный путь въ своихъ изысканіяхъ способовъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, въ концѣ волею или неволею приблизилась къ тому взгляду на этотъ предметъ, какой сейчасъ нами указанъ. Это мы и сдѣлаемъ, стараясь соблюсти возможную краткость.

§ 36.

Оправданіе этого вывода историческимъ ходомъ позднѣйшей богословствующей и философствующей мысли въ изысканіи способовъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ.

Довольно замѣтныя и значительныя попытки разума къ изысканію и опредѣленію способовъ убѣжденія въ бытіи Бо-

жіемъ начались на западѣ съ Анзельма кентембурійскаго, и начались, замѣчательно, съ того предположенія, что эту истину можно доказать чисто логически, точно также, какъ всякую другую истину, напр. математическую доказываетъ разумъ. Это собственно было ихъ слабою и фальшивою стороною, хотя при этомъ нужно замѣтить, что здѣсь ничего не было неблагонамѣреннаго. Эти попытки разума происходили не изъ чего либо иного, какъ только изъ естественнаго духу человѣческому стремленія непосредственную вѣру въ Бога возвести на степень сознательной и оправданной разумомъ увѣренности. Но только при этомъ недоставало сознанія совершенной неумѣстности здѣсь логически-доказательнаго метода. Такъ какъ подобнаго рода сознаніе было чуждо большинству западныхъ богослововъ и философовъ до Канта, то они не задумывались останавливаться предъ чѣмъ либо въ своихъ попыткахъ попасть на раціональный способъ убѣжденія въ истинѣ бытія Божія, руководясь въ семъ случаѣ полною вѣрою въ возможность доказать эту истину путемъ логическаго процесса. Этимъ объясняется появленіе отъ Анзельма до Канта въ разныхъ формахъ и видахъ доказательствъ бытія Божія, которыя не только имѣли форму, но и по самому существу своему претендовали на значеніе доказательствъ въ собственномъ смыслѣ сего слова, т. е. какъ такого рода логическихъ выводовъ, которые на основаніи извѣстныхъ посылокъ имѣли въ заключеніи дать истину бытія Божія, какъ необходимо вытекающую изъ нихъ, подобно слѣдствію изъ причины, или частному изъ общаго. Такого рода были доказательства: онтологическое, космологическое и физико - теологическое, нравственное и историческое.

Въ ряду ихъ первымъ по времени является доказательство онтологическое, обязанное своимъ происхожденіемъ *Анзельму*. Сущность его вкороткѣ можетъ быть выражена такъ:

мы имѣемъ въ духѣ нашемъ понятіе о высочайшемъ существѣ, т. е. такомъ, выше котораго ничего другого представить не можемъ. И безумецъ, говорящій въ сердцѣ своемъ: нѣтъ Бога, такое имѣетъ о Немъ понятіе, ибо когда онъ слышитъ о Немъ, въ мысли своей представляетъ Его таковымъ. Но высочайшее, или такое существо, выше котораго ничего нельзя представить, не можетъ существовать въ одной только мысли, а не въ дѣйствительности. Ибо если бы оно существовало только въ одной мысли, то будучи тѣмъ, чего выше ничего нельзя мыслить, было бы въ тоже время и тѣмъ, выше чего нѣчто можно мыслить (такъ какъ мы могли бы представить такое высочайшее существо, которое существуетъ не только въ мысли, но и въ дѣйствительности), а это было бы противорѣчіемъ. Итакъ внѣ всякаго сомнѣнія должно быть то, что высочайшее существо, которое есть Богъ, существуетъ не только въ мысли, но и въ дѣйствительности [1]). Понятіе о высочайшемъ существѣ, изъ котораго Анзельмъ хотѣлъ логически вывести истину бытія Божія, ясно, было имъ заимствовано изъ анализа идеи Бога, врожденность которой онъ самъ допускалъ, и, само собою разумѣется, въ связи съ этою живою идеею Бога и нераздѣльною съ нею вѣрою въ бытіе Божіе, имѣло свой дѣйствительный смыслъ и значеніе; такъ какъ мы, на основаніи этой идеи, мысля о Богѣ, не можемъ иначе мыслить о Немъ, какъ о существующемъ не только въ мысли, но и въ дѣйствительности. Вознамѣрившись же на основаніи этого понятія доказать бытіе Божіе, какъ бы еще неизвѣстную истину, Анзельмъ

[1]) Буквально же оно читается такъ: Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc, cum audit, intelligit, et quid — quid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellecto solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re (Anselm. Proslog. 2).

естественно долженъ былъ своею мыслію оторвать его отъ живой непосредственной идеи Бога, вслѣдствіе чего оно должно было явиться однимъ отвлеченнымъ понятіемъ о высочайшемъ существѣ, похожимъ на всѣ другія отвлеченныя разсудочныя понятія о вещахъ. Но изъ одного отвлеченнаго понятія о вещи, понятно, нельзя логически доказать ея дѣйствительнаго бытія, потому что изъ мыслимаго бытія можетъ слѣдовать одно мыслимое, а не въ дѣйствительности существующее бытіе. Потому-то и выводъ Анзельмовъ въ пользу бытія Божія на основаніи одного логическаго понятія о Немъ, какъ существѣ высочайшемъ, естественно долженъ былъ оказаться неосновательнымъ и непослѣдовательнымъ. Недостатокъ этотъ въ доказательствѣ Анзельмовомъ такъ былъ очевиденъ, что на первыхъ же порахъ не могъ быть учеными мыслителями не замѣченъ. Уже ясно подмѣтилъ его и громко упрекалъ за него Анзельма современный ему монахъ *Гавнило*[1]), тоже самое съ особенною силою впослѣдствіи повторилъ и *Ѳома аквинскій*[2]).

Между тѣмъ какъ съ такою энергіею схоластическіе богословы возставали противъ доказательства Анзельмова, въ тоже время они не съ меньшею энергіею трудились надъ изобрѣтеніемъ другаго рода доказательствъ бытія Божія, совершенно оставаясь при томъ предположеніи, что можно логически доказать бытіе Божіе, и что если нельзя было достиг-

[1]) Liber. pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem (in Anselmi opp. p. 32. Gerb. p. 53).

[2]) Противъ доказательства Анзельмова Ѳома аквинскій замѣчаетъ слѣдующее: dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine „Deus". Significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest: non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse (Summ. Theol. P. 1. qu. 2. art. 1).

нуть этого путемъ (a priori), какимъ шелъ Анзельмъ, то, по всей вѣроятности, можно придти къ этому другимъ болѣе надежнымъ путемъ (a posteriori). Таково наприм. по своему характеру слѣдующее (занимающее средину между онтологическимъ и космологическимъ) доказательство *Гюо* (S. Victor. XII в.), сущность котораго можетъ быть выражена такъ: разумный духъ нашъ, носящій въ себѣ образъ Божій и способность познавать Бога, существенно отличаетъ себя отъ нашего тѣла и отъ всего вещественнаго, какъ нѣчто невидимое и духовное. Между тѣмъ онъ помнитъ себя не всегда дѣйствующимъ и сознающимъ, а слѣдовательно и существующимъ въ дѣйствительности: такъ какъ познающій безъ познаванія и сознанія немыслимъ, и поэтому онъ необходимо долженъ имѣть свое начало. Но какъ существо духовное, онъ произойти изъ чего либо земнаго не могъ, слѣдовательно, долженъ былъ быть созданъ изъ ничего и имѣть вслѣдствіе этого причину своего бытія внѣ себя. Причиною же таковою не могло быть то, что само происходитъ отъ другого, потому что все происходящее для себя требуетъ причины и не можетъ само собою дать бытія другому. Развѣ предположить безконечный рядъ причинъ, но это было бы противорѣчіемъ. Итакъ необходимо допустить, что эта причина есть существо само по себѣ и отъ вѣчности существующее [1]). В этомъ же родѣ построевались доказательства-космологическое на основаніи выводовъ отъ замѣчаемой въ мірѣ зависимости, случайности и условности къ бытію верховнаго существа, какъ необходимаго въ себѣ самомъ (per se necessarium) и какъ перводвигателя (primum movens) и дѣйствующей во всемъ причины (causa efficiens) [2]), физико-теологическое или телеологическое,—за осно-

---

[1]) De sacrament. c. 7—9.

[2]) У Ричарда de S. Victor (XII в.), Ѳомы аквин. и другихъ.

ваніе для котораго принимались замѣчаемые въ мірѣ порядокъ и цѣлесообразность, и отсюда дѣлался логическій выводъ о бытіи премудраго Устроителя и Правителя міра[1]), а также историческое, за основаніе для котораго въ пользу вывода бытія Божія брался consensus gentium[2]).

Подобнаго же характера было такъ называемое нравственное доказательство бытія Божія, за основаніе для котораго бралось существованіе въ мірѣ нравственнаго порядка вообще, въ частности же нравственной свободы, чувства долга, вмѣняемости и потребности соотвѣтственнаго вознагражденія за нравственную жизнь, а отсюда дѣлалось умозаключеніе о необходимости существованія верховнаго нравственнаго Правителя міра, Судіи и Мздовоздаятеля. Сущность этого доказательства, которое послѣ (XII в.) *Петра Абельярда*[3]) въ болѣе развитой и опредѣленной логической формѣ встрѣчаемъ у *Раймунда забундскаго* (XV в.)[4]), можетъ быть представлена въ слѣдующихъ краткихъ положеніяхъ: человѣкъ есть существо свободно-нравственное, все дѣлающее по чувству долга и вмѣняемости, а потому сознаетъ нужду въ вознагражденіи за всѣ свои поступки. Но самъ себя онъ не можетъ ни награждать, ни наказывать. Слѣдовательно, должно быть высшее его существо, которое бы могло по заслугамъ его или наградить, или наказать: потому что если бы ничего подобнаго не было, тогда жизнь человѣческая была бы однимъ безсмысліемъ, одною игрою слѣпаго случая. Вся тварь видимая подчинена волѣ человѣка и здѣсь находитъ свою цѣль, но не будь существа высшаго самаго человѣка, которому бы онъ долженъ былъ соотвѣтственнымъ же образомъ подчиняться, тогда существо-

¹) У Гюго, Ричарда, Ѳомы аквин. и друг.

²) Его находимъ между другими у Савонароля (XV в.). Triumph. crucis, lib. 1. cap. 6. p. 38.

³) Theol. christ. V. Marten. p. 1349.

⁴) Theol. natur. tit. 83.

ванiе человѣка было бы совершенно безцѣльнымъ. Но этого не можетъ быть. Если въ видимой природѣ такой заведенъ порядокъ, что всѣ твари видимыя, какъ низшiя, подчиняются человѣку, какъ высшему, то возможно ли, чтобы въ нравственномъ мiрѣ не было соотвѣтствующаго же порядка? Какъ глазъ соотвѣтствуетъ видимому, ухо—слышимому, умъ — понимаемому, такъ точно необходимо долженъ соотвѣтствовать области нравственныхъ дѣлъ судъ и мздовоздаянiе, а вмѣстѣ съ этимъ судья и мздовоздатель. Но для справедливаго суда надъ всѣми дѣйствiями человѣческими необходимо всевѣденiе, а для должнаго воздаянiя за нихъ потребно всемогущество. Необходимо, поэтому, чтобы то высшее существо, которое должно быть для людей судьею и мздовоздателемъ, было всевѣдущимъ и всемогущимъ, а такое существо и есть Богъ.

Какъ, повидимому, ни приходились кстати въ перiодъ господства схоластики подобнаго рода доказательства, тѣмъ не менѣе и тогда находились мыслители, которые болѣе или менѣе сознавали ихъ несостоятельность и неполную пригодность для своей цѣли. Таковы между прочимъ были *Дунъ-Скотъ*, возстававшiй въ особенности противъ доказательства—necessarium ex se[1]), и *Вильгельмъ Оканъ*—противъ аристотелевскаго доказательства—primum movens[2]). Этимъ между прочимъ объясняется и то, почему на западѣ особенно въ послѣднее время средневѣковаго перiода стало замѣчаться нерасположенiе къ логическому способу доказыванiя бытiя Божiя, а вслѣдъ за симъ и явное склоненiе въ пользу непосредственнаго способа убѣжденiя въ этой истинѣ, при помощи присущаго каждому сознанiя Божества, непосредственно открывающаго себя въ глубинѣ духа человѣческаго[3]).

---

[1]) Sentent. 1. dist. 2. qu. 2. art. 1.

[2]) Centilcqu. theol. compl. 1.

[3]) Такое воззрѣнiе, кромѣ мистиковъ, встрѣчаемъ между прочимъ у Iоанна Весселя.

Но подъ возбудительнымъ вліяніемъ новѣйшей философіи мысль съ новою энергіею принимается за попытки логически доказать бытіе Божіе, въ полной надеждѣ достигнуть этого, при соблюденіи въ своихъ дѣйствіяхъ большей сравнительно съ прежнимъ строгости и послѣдовательности. Первымъ на этомъ пути является *Декартъ*, выступая на немъ съ онтологическимъ доказательствомъ, которое старается онъ обновить и усовершить чрезъ нужныя въ немъ поправки и сообщеніе ему болѣе точной и строго-логической формы. Оно у Декарта представлено въ слѣдующемъ видѣ: „я въ себѣ нахожу идею Бога, какъ существа всесовершеннѣйшаго, точно также, какъ нахожу въ себѣ идею всякой фигуры и числа, и вмѣстѣ съ этимъ я сознаю, что натурѣ Бога принадлежитъ вѣчное бытіе, не менѣе ясно и раздѣльно, чѣмъ знаю о какой либо фигурѣ или числѣ, что принадлежитъ натурѣ этой фигуры или числа. Бытіе Божіе, поэтому, должно для меня по самой меньшей мѣрѣ имѣть ту степень достовѣрности, какую доселѣ имѣли математическія истины. На первый взглядъ это можетъ показаться неяснымъ и даже похожимъ на софизмъ, такъ какъ вслѣдствіе моей привычки отдѣлять во всѣхъ вещахъ понятіе о нихъ отъ бытія ихъ я легко могу и въ Богѣ отдѣлить понятіе о Немъ отъ Его бытія, и такимъ образомъ въ своей мысли представить Его несуществующимъ. Но при болѣе тщательномъ разсужденіи становится яснымъ, что отдѣлять отъ понятія о Богѣ Его бытіе не болѣе возможно, чѣмъ насколько возможно отдѣлить отъ понятія треугольника величину трехъ двумъ прямымъ равныхъ угловъ, или же понятіе горы отдѣлять отъ понятія долины, такъ что не меньше заключается противорѣчія въ томъ, чтобы Бога Существо всесовершеннѣйшее представлять безъ бытія, т. е. извѣстнаго рода совершенства, чѣмъ въ томъ, если бы стали представлять гору безъ

долины" [1]). Это доказательство, основа и сила котораго заключается въ томъ убѣжденіи, что каждой вещи настолько можно и должно приписывать что либо дѣйствительное, насколько говорится объ этомъ въ самой идеѣ вещи, и что вслѣдствіе этого потому самому уже мы необходимо должны признавать бытіе Божіе, что имѣемъ идею о Богѣ, какъ всесовершеннѣйшемъ и слѣдовательно дѣйствительномъ существѣ [2]), очевидно, совершенно согласно по своему внутреннему существу съ доказательствомъ Анзельмовымъ, хотя отличается отъ него своею болѣе точною и строгою формою.

Но у Декарта кромѣ этого находимъ другое доказательство бытія Божія, которое служитъ для перваго весьма важнымъ и значительнымъ подкрѣпленіемъ и дополненіемъ, почему и обращаетъ на себя особенное вниманіе. Ходъ мыслей здѣсь можетъ быть представленъ въ такомъ видѣ: все существующее, существуетъ ли оно въ мысли, или въ дѣйствительности, должно непремѣнно имѣть себѣ достаточную причину. Причина же не иначе можетъ и должна относиться къ своему дѣйствію, какъ содержащее относится къ содержимому, и потому она должна быть, по своему внутреннему содержанію, если не больше, то ни чуть не меньше производимаго ею дѣйствія, иначе нужно бы было допустить ту несообразность, что изъ ничего можетъ произойти нѣчто. Таковую причину, объясняющую ихъ происхожденіе, должны, конечно, имѣть и существующія въ духѣ нашемъ идеи. Что касается присущихъ нашему уму идей конечныхъ, то ихъ происхожденіе объясняется легко и само собою дѣйствіемъ на духъ нашъ тѣхъ конеч-

[1]) Cartesii Meditat. De prim. philosoph. medit. V.

[2]) Лейбницъ, совершенно раздѣлявшій доказательство Декартово, сущность его вкороткѣ выражаетъ такъ: Cartesii argumentum est (olim jam ab Anselmo archiepiscopo Cantuariensi usurpatum): quidquid ex rei definitione fluat, recte de eo praedicari; jam in definitione Dei comprehendi existentiam, quia sitens perfectissimum adeoque omnes continens perfectiones, inter quas et existentia (ep. ad div. ed. Kortholt. IV).

ныхъ предметовъ, которымъ соотвѣтствуютъ ихъ образы, составляющіе содержаніе этихъ идей. Но кромѣ нихъ мы ясно и раздѣльно отличаемъ въ духѣ нашемъ одну особеннѣйшую идею, стоящую безконечно выше ихъ по своему содержанію,—идею безконечнаго и всесовершеннѣйшаго существа. Откуда же она произошла, и гдѣ достаточная причина ея? Такою причиною для ней не могутъ быть всѣ, внѣ насъ существующіе, конечные предметы, потому что они безконечно ниже и меньше того, что́ выражается въ ея содержаніи. Не можетъ быть причиною для ней и духъ нашъ, потому что и онъ несравненно ниже и меньше того, что́ отображается въ этой идеѣ, здѣсь—образъ существа безконечнаго, а онъ—существо конечное. Необходимо, слѣдовательно, допустить, что причиною присущей намъ идеи безконечнаго есть существо отличное отъ всего конечнаго, высшее природы и духа,—такое существо, которое, соотвѣтственно тому, что̀ выражается о немъ въ этой идеѣ, есть безконечное и всесовершеннѣйшее, и слѣдовательно по самой природѣ своей необходимо существующее, такъ что небытіе Его вовсе немыслимо [1]). Ясно, что это доказательство по своему внутреннему существу и характеру совершенно отлично отъ прежняго доказательства Декартова, напоминающаго собою и воспроизводящаго доказательство Анзельмово. Оно основывается не на одномъ только развитіи содержанія идеи совершеннѣйшаго существа и извлеченіи отсюда частной черты—

---

[1]) Cartes. meditat. de prima philosoph. medit. III. Это самое доказательство короче выражено Декартомъ въ слѣдующей формѣ: Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur, habemus autem ideam Dei hujusque ideae realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continentur nec in ullo alio, praeterquam in ipso Deo potest contineri; ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa Deus quo proinde existit (Rationes, Dei existentiam.... probantes, more geometrico disposite propos. II. ed. Amsteled. 1654. pag. 89).

бытія, какъ составляющаго неотъемлемую принадлежность совершенства, а на разъясненіи и опредѣленіи особеннѣйшаго значенія самой идеи безконечнаго и совершеннѣйшаго существа, которая, не могши произойти отъ чего либо иного, какъ только отъ такого существа, уже самымъ существованіемъ своимъ въ духѣ нашемъ необходимо предполагаетъ и доказываетъ дѣйствительное бытіе Его. Въ этомъ отношеніи оно и само по себѣ имѣетъ весьма важное достоинство и значеніе, и въ тоже время придаетъ значительную долю этой силы и значенія прежнему доказательству, оправдывая и упрочивая для него то основаніе, на которомъ оно созидается.

Но нужно замѣтить, что и въ послѣднемъ доказательствѣ Декартовомъ есть свой недостатокъ. Идея безконечнаго существа, лежащая въ его основѣ, понята Декартомъ, что̀ не трудно видѣть, не въ ея живомъ и цѣлостномъ видѣ, въ какомъ она непосредственно присуща сознанію каждаго, а въ видѣ одного отвлеченнаго понятія, похожаго на тѣ понятія, какія мы получаемъ чрезъ отвлеченіе о всѣхъ вещахъ конечныхъ, напр. треугольникѣ, прямыхъ углахъ, горѣ и долинѣ и т. п. Конечно, и на такого рода идеѣ основанное убѣжденіе въ бытіи Божіемъ—весьма важно; но все таки оно не то, что живое и осязательное убѣжденіе, получаемое изъ непосредственнаго и живаго сознанія въ духѣ человѣческомъ идеи безконечнаго, какъ чувства Божества. Важнѣе же всего здѣсь то, что такъ односторонне и отвлеченно понятая идея безконечнаго въ своемъ дальнѣйшемъ такого же рода развитіи могла привести къ одностороннимъ и даже ложнымъ выводамъ относительно существа безконечнаго, что и на самомъ дѣлѣ обнаружилось, если не на Декартѣ, то на его послѣдователяхъ—Малебраншѣ и Спинозѣ. *Малебраншъ*, развивая понятіе, заключающееся въ идеѣ безконечнаго, призналъ Бога универсальнымъ или всесуществомъ, небытіе котораго, поэтому, совершенно не

можетъ быть мыслимо, какъ мыслится небытіе частныхъ отдѣльныхъ существъ. *Спиноза* же за однимъ этимъ существомъ и призналъ дѣйствительное бытіе, отнявъ его совершенно у всѣхъ отдѣльныхъ, конечныхъ существъ.

Это, конечно, и было причиною того, что философствующая мысль, ищущая раціональнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, стала не удовлетворяться онтологическимъ доказательствомъ и обратилась опять къ путямъ опыта (a posteriori), ища здѣсь доказательствъ бытія Божія. Здѣсь же мы встрѣчаемся съ однимъ изъ самыхъ лучшихъ представителей этого направленія,—знаменитымъ *Лейбницемъ*, отъ котораго имѣемъ, пользующееся доселѣ извѣстностію, слѣдующее космологическое доказательство. Признавъ существеннымъ закономъ нашей мысли тотъ законъ, что всякая вещь непремѣнно должна имѣть причину или достаточное основаніе тому, почему она существуетъ, вмѣсто того, чтобы не существовать, и почему существуетъ такъ, а не иначе [1]), и за тѣмъ примѣняя его къ области конечнаго бытія и существующаго порядка вещей, Лейбницъ разсуждаетъ такъ: всѣ вещи, которыя мы видимъ и испытываемъ, будучи ограничены, суть случайны, и ничего въ себѣ не имѣютъ такого, что́ бы дѣлало ихъ бытіе необходимымъ: такъ какъ очевидно то, что время, пространство и матерія, будучи сами въ себѣ равномѣрны, однообразны и ко всему индиферентны, могутъ всегда принимать совершенно иныя движенія и фигуры, и въ совершенно иномъ порядкѣ Поэтому-то не-

[1]) Duo esse, говоритъ Лейбницъ, ratiocinationum nostrarum magna principia, quorum primum principium contradictionis, quo statuitur, ex duabus propositionibus contradictoriis alteram esse veram, alteram falsam; secundum est principium rationis determinantis. Vi ejus est, nihil unquam evenire, cujus non existat, aliqua causa, vel saltem ratio aliqua determinans, h. e. aliquid quod inservire possit ad reddendam a priori rationem, cur haec res potius existat, quam non existat, et cur hoc modo potius, quam alio quolibet. Absque hoc magno principio nunquam Dei existentiam probare valebimus (theodic. 1. § 44).



обходимо искать такой причины бытія міра, которая бы была всецѣлымъ средоточіемъ случайныхъ вещей, ее нужно искать въ такой субстанціи, которая причину своего бытія имѣетъ въ себѣ самой, и которая, поэтому, есть необходима и вѣчна [1]). Въ другомъ мѣстѣ Лейбницъ это же самое разсужденіе представляетъ въ такомъ видѣ: такъ какъ настоящее положеніе вещей должно быть производимо изъ предшествовавшаго ему положенія, а это опять изъ до него существовавшаго положенія, которое само въ свою очередь имѣетъ нужду въ такомъ же предшествующемъ положеніи; то если бы ты сталъ простираться и въ безконечность, все таки никогда не нашелъ бы такой причины, которая бы въ свою очередь не имѣла нужды въ подобной же причинѣ. Отсюда необходимо слѣдуетъ, что полное основаніе вещей въ партикулярныхъ причинахъ найдено быть не можетъ, а его необходимо искать въ причинѣ всеобщей, изъ которой не менѣе непосредственно проистекаетъ настоящее положеніе, чѣмъ предшествовавшее, то есть, въ разумномъ виновникѣ вселенной [2]). Доказательство это, въ которомъ отъ случайности міра дѣлается выводъ о необходимости

---

[1]) Theod. 1. § 7. (Leibnitz opp. ed. Dutens. 1, 2. p. 132). Nam quae limitatae sunt, uti sunt eae omnes, quas videmus et experimur, contingentes sunt, nihilque in se habent, quod earum existentiam necessariam efficiat: cum sit in aperto, tempus, spatium et materiam aequabilia et uniformia in se ipsis et ad quodlibet indifferentia, prorsus alios motus et figuras alioque in ordine recipere potuisse. Quaerenda igitur est ratio existentiae mundi, qui est integra rerum contingentiam collectio, et quaerenda ea est in substantia, quae rationem existentiae suae in se ipsa habeat, quaeque consequenter necessaria sit et aeterna.

[2]) Theod. 1. § 7. (Leibnitz opp. ed. Dutens. 1, 2. p. 132). Quia praesens status deducendus est ex statu adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget: ideo, et si in infinitum procederes, nunquam rationem invenires, quae non rursus ratione reddenda indigeret. Unde sequitur: rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse, sed querendam esse in causa generali, ex qua non minus status praesens quam praecedens immediate emanat, nempe in auctore universi intelligente.



бытія существа по самой природѣ своей необходимаго, по своему внутреннему существу, очевидно, совершенно схоже съ древне-схоластическимъ доказательствомъ—per se necessarium, и есть не что иное, какъ только болѣе точное и строгое его раскрытіе и опредѣленіе, но оно существенно отличается отъ прежнихъ доказательствъ космологическаго же характера,—отъ causa efficiens, и особенно отъ primum movens, стоя гораздо выше ихъ. Доказательство отъ causa efficiens только возводитъ нашу мысль къ причинѣ, которая необходимо должна быть предположена для объясненія случайнаго характера явленій въ мірѣ, требующихъ своей причины, но не объясняетъ и не опредѣляетъ съ точностію того, какого рода должна быть эта причина, и какое должна занимать мѣсто между другими конечными причинами, а потому и не исключаетъ совершенно представленія о томъ, что она можетъ занимать хотя высшее мѣсто, но внутри и въ ряду самыхъ же конечныхъ причинъ. Доказательство же отъ primum movens указываетъ на самое мѣсто, какое должна занимать эта высшая причина въ ряду конечныхъ причинъ, но назначаетъ ей здѣсь только высшее или первое мѣсто, вовсе не выдѣляя ее изъ звѣньевъ непрерывной цѣпи, образуемой другими конечными причинами. По смыслу же доказательства Лейбницева, причина, стоящая въ ряду конечныхъ причинъ, какое бы мѣсто ни занимала она здѣсь, хотя бы самое высшее или первое, будетъ всегда соприкасаться непосредственно только ближайшей къ ней причинѣ и не въ состояніи будетъ простирать своего непосредственнаго отношенія на другія отдаленнѣйшія причины, а потому она всегда будетъ имѣть одинъ партикулярный характеръ и требовать для объясненія своего собственнаго существованія другой же причины, и слѣдовательно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана послѣднимъ или достаточнымъ основаніемъ всего конечнаго бы-

тія. Такимъ основаніемъ можетъ и должна быть только причина универсальная, стоящая внѣ ряда причинъ конечныхъ, и одинаково касающаяся какъ ближайшихъ изъ нихъ, такъ и отдаленнѣйшихъ. Иначе говоря, послѣднею причиною всего должно быть существо, которое не есть только первое въ ряду другихъ конечныхъ существъ, а стоитъ внѣ, или выше ихъ всѣхъ, господствуя надъ ними, и обнимая одинаково своею безграничною силой какъ самыя высшія между этими существами, такъ и самыя низшія между ними.

Успѣхъ, какой въ свое время имѣло доказательство Лейбницево, вызвалъ ученыхъ дѣятелей на продолженіе начатыхъ Лейбницемъ попытокъ къ добытію доказательствъ бытія Божія на пути опытныхъ наблюденій. Слѣдствіемъ этого было сравнительно съ прежнимъ болѣе основательное, полное и отчетливое развитіе бывшаго издавна въ ходу доказательства физико-теологическаго, или телеологическаго [1]), чему могло много способствовать начавшееся послѣ Лейбница болѣе прежняго серьезное изученіе естественныхъ наукъ.

Но всѣ подобныя стремленія къ доказыванію бытія Божія однимъ логическимъ процессомъ мышленія скоро должны были или совершенно рушиться, или же въ своемъ теченіи принять совершенно иное направленіе, встрѣтившись на своемъ пути съ такою сильною преградою, какая была имъ противопоставлена *Кантомъ* въ его критикѣ доказательствъ бытія Божія. Онтологическому доказательству Кантъ противопоставилъ то, что изъ одного понятія о совершеннѣйшемъ существѣ, изъ котораго оно дѣлало выводъ о бытіи этого существа, какъ понятія, не можетъ логически слѣдовать никакого дѣйствительнаго бытія, все равно, какъ изъ понятія о монетѣ въ

---

[1]) Можно указать между другими на Реймаруса, какъ занимавшагося тщательною обработкою и развитіемъ этого доказательства.

сто талеровъ не слѣдуетъ еще того, чтобы она была въ дѣйствительности [1]). Въ доказательствѣ космологическомъ, восходящемъ отъ условнаго къ безусловному, онъ указалъ тотъ недостатокъ, что отъ условнаго перейти къ безусловному нѣтъ никакой возможности, безъ допущенія логическаго скачка. Тоже самое замѣчалъ онъ и относительно физико-теологическаго или телеологическаго доказательства, ставимаго имъ по причинѣ его наглядности и осязательности выше двухъ прежнихъ, присовокупляя къ этому, что на основаніи замѣчаемаго въ мірѣ порядка и цѣлесообразности скорѣе можно умозаключать объ Устроителѣ или Художникѣ міра, чѣмъ о Творцѣ его [2]). Критическія сужденія Канта относительно несостоятельности означенныхъ доказательствъ бытія Божія настолько были сильны и вѣски, что не оказывалось возможнымъ сказать что либо равносильное въ ихъ защиту. Естественнымъ слѣдствіемъ сего было то, что всѣ эти доказательства должны были совершенно потерять придаваемую имъ доселѣ силу и значеніе, какъ логическимъ доказательствамъ въ собственномъ смыслѣ сего слова, или такого рода логическимъ выводамъ, которые будто бы на основаніи извѣстныхъ посылокъ въ своемъ заключеніи могли дать истину бытія Божія, какъ нѣчто такое, что доселѣ было неизвѣстнымъ или сомнительнымъ.

Но будучи силенъ въ своихъ отрицаніяхъ по отношенію къ существовавшимъ доселѣ доказательствамъ бытія Божія, Кантъ является слабымъ въ своемъ положительномъ ученіи объ этой истинѣ. Правда, вмѣсто прежнихъ доказательствъ, онъ даетъ свое собственно нравственное доказательство бытія Божія, требуя во имя необходимости гармонической связи, какая должна быть и какой теперь нѣтъ, между нравствен-

[1]) Critic. der reinen Vernunft. III, 3, S. 611. ff. (3 Ausg. Riga. 1790).
[2]) Ibidem.

ностію и блаженствомъ, признавать необходимость существованія Бога, какъ такого существа, которое бы имѣло возможность установить и дѣйствительно бы нѣкогда установило эту гармонію [1]). Но этимъ немного дѣлалось для опоры вѣры въ бытіе Божіе, основаніемъ для которой полагалась одна нужда наша въ праведномъ мздовоздаятелѣ за нашу нравственность. Если Богъ существуетъ, то, конечно, не потому, что Онъ необходимъ для вознагражденія насъ за нашу нравственность, и если, далѣе, мы чувствуемъ потребность въ такого рода мздовоздаяніи, то скорѣе для ея объясненія мы должны бы искать основанія именно въ томъ, что Богъ существуетъ, и мы имѣемъ уже готовую вѣру въ бытіе Его, чѣмъ ставить дѣло наоборотъ, обращая эту самую потребность въ основаніе для того, чтобы вѣровать въ Бога и признавать бытіе Его. Признавать же необходимымъ бытіе Бога потому только, что мы имѣемъ нужду въ Немъ, какъ мздовоздаятелѣ, значитъ, собственно говоря, не вѣрить въ Бога и Его бытіе, а только желать и требовать Его бытія, или, что̀ тоже, выражаясь иначе, истину бытія Божія не считать положительною и несомнѣнною истиною, а относить ее къ разряду однихъ практическихъ постулятовъ или требованій и, точнѣе сказать, гипотезъ, что̀ и дѣлаетъ Кантъ. Но, поступая такимъ образомъ, Кантъ оказывается одностороннимъ и несправедливымъ. Онъ былъ правъ, строго обсудивъ и отвергнувъ за прежними доказательствами бытія Божія то значеніе, какое имъ доселѣ приписывалось, но то

---

[1]) Сущность сего доказательства можно выразить такъ: нравственность и соотвѣтственное ей блаженство суть два элемента высочайшаго блага. Но послѣднее не всегда теперь бываетъ удѣломъ нравственности; слѣдовательно, такое уравновѣшеніе между нравственностію и блаженствомъ должно быть въ другой жизни, и чтобы могло произойти это, необходимо, чтобы было существо которое бы обладало разумомъ и волею, и могло произвести подобное уравновѣшеніе. Богъ, такимъ образомъ, есть постулатъ практическаго разума (Critic. der pract. Vernunft, s. 223. ff. ed. 1790).



было его весьма важною ошибкою и погрѣшностію, что отсюда онъ пришелъ къ такому поспѣшному выводу, что будто вовсе нѣтъ намъ возможности пріобрѣсть увѣренность въ бытіи Божіемъ, вслѣдствіе чего необходимо въ семъ случаѣ довольствоваться одними гаданіями и предположеніями. Между тѣмъ имъ не было обращено должнаго и строгаго вниманія на другіе способы, посредствомъ которыхъ пріобрѣтается увѣренность въ этой истинѣ, и на провѣрку тѣхъ знаменательныхъ психическихъ и историческихъ явленій, которыя говорятъ въ ихъ пользу. Не было, напр. обращено вниманія на то, что означали самыя, ни предъ чѣмъ не остановившіяся, стремленія мыслящаго духа достигнуть раціональнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ. Неужели они не имѣли никакого смысла и значенія? Неужели они проистекали изъ одного сомнѣнія, и позади себя не предполагали ничего положительнаго и прочно лежащаго въ глубинѣ духа человѣческаго, что бы постоянно вызывало ихъ и непрерывно поддерживало? Если всякое, возникающее изъ натуры человѣческой, стремленіе къ чему бы то ни было всегда заключаетъ въ самомъ своемъ корнѣ нѣкоторый инстинктивный залогъ того, что непремѣнно въ дѣйствительности есть то, что соотвѣтствуетъ этому стремленію; то почему не предположить, что въ глубинѣ никогда не прерывающихся стремленій мыслящаго духа—достигнуть разумнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, лежало именно не что иное, какъ изъ самой натуры духа инстинктивно возникающая вѣра въ это бытіе, которая собственно и требуетъ отъ мысли своего проясненія, или переведенія изъ состоянія непосредственности на степень яснаго и опредѣленнаго сознанія? А съ этой точки зрѣнія должны будутъ имѣть свое значеніе и выработанныя мыслію доказательства бытія Божія, если, конечно, понимать ихъ не какъ доказательства въ собственномъ смыслѣ сего слова, которыя бы на самомъ дѣлѣ доказывали эту истину,

какъ нѣчто еще совершенно новое и неизвѣстное (чего онѣ вовсе не въ состояніи сдѣлать), а если смотрѣть на нихъ только какъ на усилія и попытки разума раскрыть, опредѣлить или облечь въ раціональную форму ту вѣру въ бытіе Божіе, которая уже напередъ непосредственно присуща духу каждаго. И такое объясненіе значенія появившихся отъ Анзельма до Канта разнаго рода доказательствъ бытія Божія тѣмъ болѣе можетъ показаться умѣстнымъ, если обратить вниманіе на то, что ихъ составители, тогда какъ, отдавая дань времени, облекали ихъ въ доказательную форму, воображая, что возможно логически доказать бытіе Божіе, въ тоже самое время представляли эту истину напередъ каждому и себѣ непосредственно извѣстною, что̀ между прочимъ видно изъ того, что многіе изъ нихъ, и особенно Анзельмъ и Декартъ, а также тѣ изъ схоластиковъ, которые, доказывая бытіе Божіе, обращались къ consensum gentium, ясно высказывали свое убѣжденіе относительно прирожденности всѣмъ людямъ идеи Бога. Развѣ совершенно отвергнуть и самое значеніе этой идеи, объяснивъ происхожденіе ея силою отвлеченія нашей мысли, способной изъ совокупности многихъ понятій о конечномъ родить понятіе безконечнаго? Но если и допустить это, оставивши безъ вниманія резонъ Декартовъ въ подтвержденіе мысли о невозможности произвести идею безконечнаго изъ конечнаго, то спрашивается, что это за сила психическая, способная чрезъ отвлеченіе производить идею безконечнаго? Если она дѣйствительно есть въ духѣ, то неужели существуетъ она здѣсь безъ всякаго смысла и значенія? Неужели она производитъ то, чему вовсе нѣтъ соотвѣтствія въ дѣйствительности, и существуетъ въ духѣ для того только, чтобы вводить его въ заблужденіе? Притомъ, если, по Канту, разумъ въ доказательствахъ космологическомъ и физико-теологическомъ допускаетъ логическую аномалію, дѣлая свой выводъ отъ условнаго къ безусловному;

то спрашивается опять, чѣмъ же объяснить господство и всеобщность этой аномаліи, выражающіяся въ томъ фактѣ, что всѣ на основаніи условнаго необходимо образуютъ въ своемъ умѣ понятіе о безусловномъ, такъ какъ всѣ имѣютъ идею Бога? И мало того, что имѣютъ идею Бога, всегда необходимо съ этою идеею соединяютъ свою вѣру въ бытіе Божіе, большею частію не прибѣгая къ логическимъ доказательствамъ этой истины, и не дожидаясь получить ихъ отъ кого либо другого. Въ подтвержденіе этого ясно говоритъ фактъ всеобщности религіи и вѣры въ Божество.

Все это оставлено Кантомъ безъ должнаго вниманія и обслѣдованія, вслѣдствіе чего, какъ мы уже замѣтили, положительная сторона его ученія, при силѣ отрицательной, является очень узкою, скудною и недостаточною. Но за то этотъ недостатокъ съ избыткомъ пополняется и вознаграждается у *Якоби*, который, не отрицая воззрѣнія Кантова относительно невозможности логически доказать бытіе Божіе, въ тоже время поставляетъ для себя задачею представить и положительное ученіе о способахъ къ пріобрѣтенію увѣренности въ этой истинѣ. Въ этомъ отношеніи Якоби заслуживаетъ особеннѣйшаго вниманія и уваженія, такъ какъ онъ своимъ ученіемъ произвелъ на западѣ рѣшительный поворотъ въ воззрѣніяхъ на способы убѣжденія въ бытіи Божіемъ, и этотъ поворотъ былъ столь умѣстный и сильный, что дѣйствія его не перестаютъ обнаруживаться и теперь на западныхъ богословскихъ системахъ.

По представленію Якоби, логическій разумъ не могъ и никогда не въ состояніи самъ собою доказать бытія Божія, все равно, какъ не въ силахъ онъ доказать и бытія внѣ насъ находящихся вещей. Потому что онъ имѣетъ дѣло съ одними произведеніями своей рефлексіи, представленіями и отвлеченными понятіями, а не съ дѣйствительными вещами, и доказа-

тельства его заключаются не въ чемъ иномъ, какъ въ одномъ логическомъ разнаго рода сопоставленіи между собою понятій, но не самыхъ вещей, стоящихъ вдали и независимо отъ этого логическаго процесса мышленія. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы мы не могли имѣть полной увѣренности въ бытіи Божіемъ, точно также какъ не слѣдуетъ и то, чтобы мы не могли быть вполнѣ увѣренными въ бытіи внѣ насъ существующихъ вещей. Для пріобрѣтенія увѣренности въ бытіи чего бы то ни было существуетъ у насъ не логическій, а другой и единственный способъ, посредствомъ котораго въ немъ мы убѣждаемся. Этотъ способъ заключается не въ чемъ либо иномъ, какъ только въ непосредственномъ и живомъ дѣйствіи на насъ внѣшняго бытія и въ такомъ же непосредственномъ и живомъ воспріятіи нами этихъ дѣйствій, посредствомъ врожденныхъ намъ въ этому способностей, вслѣдствіе чего возникаетъ въ насъ столько же живая и непосредственная вѣра въ бытіе, предваряющая собою всякій логическій процессъ, и потому составляющая собою первоначальное явленіе въ нашемъ духѣ, само по себѣ неотразимое, несомнѣнное, и стоящее прежде и выше всякихъ логическихъ доказательствъ. Такъ мы убѣждаемся въ бытіи внѣ насъ существующихъ вещей, такъ мы получаемъ увѣренность и въ бытіи Божіемъ. Всѣ чувственные предметы непосредственно дѣйствуютъ на наши внѣшнія чувства, и вслѣдствіе воспріимчивости нашихъ чувствъ къ ихъ впечатлѣніямъ непосредственно возникаетъ въ насъ неотразимая вѣра въ ихъ бытіе, которая, будучи сама въ себѣ очевидна и несомнѣнна, не имѣетъ никакой нужды для подтвержденія своей истинности въ какихъ либо аргументаціяхъ ума, равно какъ не опасается какихъ либо враждебныхъ дѣйствій со стороны логики, которая не дала ее намъ, и потому отнять ее у насъ не въ состояніи. Точно такимъ же образомъ въ духѣ нашемъ, въ

которомъ есть способность къ сверхчувственному [1]), вслѣдствіе воспріятія впечатлѣній изъ этой области, непосредственно возникаетъ вѣра въ бытіе Бога, которая, какъ все непосредственно сознаваемое, сама въ себѣ заключаетъ неоспоримую очевидность и достовѣрность, почерпая ее изъ самаго источника бытія, и, какъ все первоначальное, не зависящее въ своемъ происхожденіи отъ разума, не можетъ быть имъ доказываема, въ чемъ и не имѣетъ никакой нужды. Основанія для ней разумъ демонстративный дать не можетъ, а скорѣе она сама для его дѣятельности можетъ служить основаніемъ. Если что можетъ разумъ сдѣлать для ней, то только одно—способствовать къ ея уясненію и познанію, какъ естествоиспытатель способствуетъ познанію природы,—дать же ее, или произвести изъ себя онъ не въ силахъ, все равно какъ безсиленъ уничтожить ее, или замѣнить ее чѣмъ либо другимъ. Вѣра въ Бога не есть отвлеченное представленіе или понятіе, а есть непосредственный и живой фактъ сознанія людьми Божества, любви къ Нему и преданности, не есть она произвольный, выработанный мыслію знакъ, или буква, а есть внутренній законъ, написанный на сердцѣ, внутренній инстинктъ души, влекомой къ Богу, есть, можно сказать, самая природа души, такъ какъ безъ ней немыслима душа человѣческая. Человѣкъ потому и есть человѣкъ, что ему прирождена способность къ воспріятію сверхчувственнаго, и что у него есть вѣра въ Бога, безъ этого же онъ существенно не отличался бы отъ животныхъ, такъ какъ послѣднія кромѣ этого все имѣютъ въ малой долѣ и даже умъ. Представлять, поэтому, что разумъ или философія можетъ создать религію и вѣру въ Бога, равняется тому, если бы мы стали предполагать, что какая либо наука мо-

[1]) Эту способность Якоби въ своемъ разговорѣ о Юмѣ назвалъ прямо способностію откровенія, смысломъ, способностію воспріятія, а во введеніи къ собранію своихъ философскихъ сочиненій называетъ ее чувствомъ или разумомъ.

жетъ создать зрѣніе, или слухъ, или языкъ, хотя должно замѣтить, что философія можетъ способствовать развитію и уясненію религіи, все равно, какъ знаніе природы можетъ способствовать развитію зрѣнія, слуха и языка. Но какъ бы ни совершенствовалась физика, она никогда не въ состояніи будетъ сама стать природою и собою замѣнить ее. Такъ точно и философія, какъ бы высоко ни поднималась, никогда не сдѣлается религіею, и не въ состояніи будетъ замѣнить ее собою.

Вотъ въ общихъ чертахъ воззрѣніе Якоби на основаніе вѣры въ бытіе Божіе и способъ убѣжденія въ бытіи Его! Нѣчто подобное ему, какъ мы замѣтили выше, можно встрѣчать у мистиковъ, особенно у *Іоанна Весселя* [1]), но до Якоби никто изъ западныхъ философовъ и теологовъ съ такою поразительною очевидностію не обнаружилъ предъ всѣми и не доказалъ такъ основательно и твердо того, что вѣра въ бытіе Божіе, какъ все первоначальное, не можетъ быть доказываема демонстративнымъ разумомъ, хотя въ тоже самое время она ничего не теряетъ отъ этого, потому что въ себѣ самой, въ своей первоначальности и непосредственности заключаетъ неопровержимую достовѣрность. Къ этому остается присовокупить только, что воззрѣніе Якоби получило большую силу и господство въ позднѣйшихъ богословскихъ системахъ на западѣ. Хотя оно доведено было до крайности въ системѣ *Шлейерма-*

---

[1]) По ученію Весселя, общій и ближайшій путь, посредствомъ котораго каждый достигаетъ вѣры въ бытіе Божіе, есть внѣдренное въ душу каждаго знаніе (notitia) о Богѣ. Какъ на землѣ нѣтъ ни одного мѣста, въ которое больше или меньше не проникали бы лучи солнца, такъ точно нѣтъ ни одной разумной души, которая болѣе или менѣе не освѣщалась бы лучемъ этого божественнаго знанія. Но это знаніе въ своемъ развитіи бываетъ неодинаково и до безконечности различно,—что зависитъ отъ степени развитія воспріимчивости къ нему души, отъ ея умственнаго и нравственнаго состоянія, точно также, какъ обиліе и сила свѣта солнечнаго въ разныхъ мѣстахъ зависитъ отъ разныхъ условій ихъ положенія, близости къ солнцу, или отдаленности и т. п. (De orat. Кн. V. Ullmann. s 200).

хера, хотѣвшаго вѣру въ Бога, понятую имъ какъ чувство зависимости отъ безконечнаго, совершенно отрѣшить отъ всего разсудочнаго и доказательнаго, но позднѣйшіе западные теологи успѣли обойти эту крайность, предоставивъ за разумомъ свою долю участія только не въ изысканіи, или доказательствѣ истины бытія Божія, а въ ея раскрытіи или разъясненіи, и вмѣстѣ съ этимъ оставивъ за всѣми прежними доказательствами бытія Божія значеніе не доказательствъ въ собственномъ смыслѣ, а только логическихъ показаній или поясненій.

Такимъ образомъ богословствующая мысль на западѣ, хотя длиннымъ и продолжительнымъ путемъ, но пришла въ концѣ къ тому же самому воззрѣнію, какого изначала держались отцы и учители древней церкви, полагая единственною основою вѣры въ бытіе Божіе прирожденную всѣмъ идею Бога, и считая главнѣйшимъ и лучшимъ способомъ къ пріобрѣтенію болѣе живой увѣренности въ бытіи Божіемъ правильное и жизненное развитіе этой идеи чрезъ поддержаніе живаго союза съ Богомъ, при чемъ не исключалось и вспомогательное участіе разума въ развитіи этой же идеи, хотя она въ себѣ самой заключала несомнѣнное и неопровержимое свидѣтельство бытія Божія.

§ 37.

II. О познаваемости Бога, при непостижимости Его существа.

Если Богъ есть, если наша вѣра въ Его бытіе непоколебима и неложна, то спрашивается, что же такое Богъ по Своему существу? Что̀ мы знаемъ, и можемъ ли что знать о Немъ? На это мы должны отвѣтить тѣмъ, что первою нашею мыслію о Богѣ, нераздѣльно и непосредственно связанною съ вѣрою въ Его бытіе, есть мысль о Его непостижимости.

Прирожденное нашему духу чувство Божества, переходя въ разумное сознаніе и проникаясь имъ, всегда является, скажемъ словами *св. Іустина*, „мыслію о чемъ то неизъяснимомъ“ [1]), иначе говоря, мыслію о Богѣ, какъ Существѣ безмѣрно возвышающемся надъ всѣми конечными существами, а потому необъятномъ для нашего разума. Мы потому и вѣруемъ въ Бога, какъ Бога, что съ этою вѣрою нераздѣльно всегда соединяемъ сознаніе о Немъ, какъ Существѣ не похожемъ на всѣ конечныя существа и стоящемъ безконечно выше ихъ, а слѣдовательно и нашего собственнаго разума,—и таковое сознаніе наше всегда бываетъ тѣмъ сильнѣе и глубже, чѣмъ глубже и живѣе—наша вѣра въ бытіе Божіе. Но это не значитъ, что на основаніи этого мы должны представлять Бога Существомъ совершенно отдаленнымъ отъ всего ограниченнаго и конечнаго, и безусловно недосягаемымъ и недовѣдомымъ для нашей мысли. Самая вѣра въ бытіе Бога присущая нашему духу, а также существующая въ немъ неотразимая потребность знать Бога говорятъ противное, ясно предполагая собою извѣстную степень познаваемости. Болѣе же, и фактически убѣждаютъ насъ въ этомъ самыя откровенія Бога, всегда являвшаго и являющаго Себя въ мірѣ естественнымъ и сверхъ-естественнымъ образомъ, и конечно не для чего иного, какъ для того, чтобы люди Его познавали. Таково ученіе объ этомъ и откровенія и церкви, къ изложенію котораго мы и переходимъ.

§ 38.

Ученіе откровенія.

Откровеніе ясно учитъ о непостижимости для насъ Бога, указывая причину этого въ несоизмѣримомъ величіи существа Божія сравнительно съ существомъ духа нашего. Но съ не-

[1]) Apolog. 2. n. 6.

женнѣйшею ясностію учитъ оно и о томъ, что Богъ, хотя безпредѣльно высокъ и великъ въ сравненіи съ человѣкомъ, но не закрытъ и не несообщимъ для него всецѣло, такъ какъ Самъ благоволилъ открыть Себя въ твореніи и не перестаетъ являть Себя людямъ разнообразно естественнымъ и сверхъ-естественнымъ образомъ, какъ во всѣхъ дѣлахъ Своего творенія, такъ въ особенности и въ духѣ человѣческомъ, который Онъ украсилъ Своимъ образомъ. А потому человѣкъ, одаренный способностію знать Бога, и можетъ и долженъ познавать Его по мѣрѣ своихъ силъ, — въ этомъ заключается Его высокое назначеніе (Дѣян. 17, 26—28), въ этомъ—его истинная жизнь (Іоан. 17, 3).

Еще Моисею, не смотря на его необычайную близость къ Себѣ, Господь прямо и рѣшительно объявилъ, что человѣку невозможно непосредственно зрѣть самое лице или существо Божіе. На просьбу Моисееву показать ему Свою славу, Онъ отвѣчалъ ему: *не возможеши видѣти лица Моего.* Почему же? *не бо узритъ человѣкъ лице Мое, и живъ будетъ* (Исх. 33, 18. 20). Причина, слѣдовательно, невозможности для человѣка непосредственно зрѣть лице Божіе заключается съ одной стороны въ безпредѣльномъ величіи существа Божія, а съ другой въ узкости и ограниченности природы человѣческой, вовсе неспособной къ тому, чтобы обнять собою и воспринять это величіе, такъ что если бы человѣкъ возмечталъ, во чтобы то ни стало, достигнуть этого, то всѣ усилія его въ семъ случаѣ, кромѣ безплодности, должны бы были окончиться одною смертоносною разрушительностію своей собственной природы. Но здѣсь же Самимъ Богомъ показывается Моисею и то, что существо Божіе не безусловно закрыто и недоступно для человѣка, что и въ немъ есть такого рода сторона, которая можетъ открываться человѣку, и этимъ давать ему возможность отчасти судить и знать о самомъ ве-

личіи и существѣ Божіемъ. Указавши Моисею на то, что ему невозможно зрѣть лице Божіе, Господь говоритъ ему слѣдующее: *егдаже прейдетъ* (будетъ проходить) *слава Моя, и положу тя въ разсѣлинѣ камене, и покрыю рукою Моею надъ тобою, дондеже мимоиду; и отъиму руку Мою, и тогда узриши задняя Моя* (Исх. 33, 22. 23), т. е. увидишь Меня сзади,—съ обратной или прикровенной стороны Моего существа. Вотъ та сторона, какой можетъ открываться, и дѣйствительно открываетъ Себя людямъ Богъ, давая имъ чрезъ это возможность гадательно судить и заключать о самомъ Его существѣ. Что это за сторона открывающагося людямъ существа Божія, это совершенно ясно показали, какъ самъ Моисей, такъ за нимъ другіе св. писатели, особенно Давидъ, изображая дѣла всемогущества, премудрости и благости Божіей, непрерывно являемыя въ мірѣ, и составляющія собою какъ бы тѣнь, отбрасываемую отъ существа Божія, или какъ бы нѣкоторый покровъ, въ который оно облекается, чтобы дѣлать для насъ видимымъ само по себѣ недоступное для насъ Его безконечное величіе (Пс. 18, 103; Іов. 12). Развивая мысль всего ветхозавѣтнаго откровенія о непостижимости Божіей, Сирахъ изображаетъ ее въ слѣдующихъ замѣчательныхъ чертахъ: „многое можемъ мы сказать, и однакоже не постигнемъ Его (Бога), и конецъ словъ: Онъ есть все. Гдѣ возьмемъ силу, чтобы прославить Его? ибо Онъ превыше всѣхъ дѣлъ своихъ... Прославляя Господа, превозносите Его, сколько можете, но и затѣмъ Онъ будетъ превосходнѣе. И величая Его, прибавьте силы, но не трудитесь, ибо не постигнете. Кто видѣлъ Его, и объяснитъ? и кто прославитъ Его, какъ Онъ есть“ (Сирах. 43, 29—34)? Но изображая съ такою силою невозможность для человѣка постигнуть Бога, какимъ Онъ есть въ Себѣ, Сирахъ не исключаетъ этимъ возможности познавать Его такимъ, какимъ Онъ является въ дѣлахъ сво-

его творенія. Указывая на эти дѣла, онъ убѣждаетъ всѣхъ видѣть и познавать въ нихъ все сотворившаго Господа (Сир. 43, 5. 36).

Таково же ученіе объ этомъ и новозавѣтнаго откровенія. Апостолъ Іоаннъ учитъ: *Бога никтоже видѣ нигдѣ же* (никогда—πώποτε. Іоанн. 1, 18). Туже мысль о непостижимости Божіей повторяетъ и ап. Павелъ съ поясненіемъ, почему нельзя зрѣть самого существа Божія. *Богъ*, говоритъ онъ, *живетъ во свѣтѣ неприступнѣмъ, егоже никтоже видѣлъ есть отъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ* (1 Тим. 6, 16). Причина, почему никто изъ людей никогда не могъ, и никогда не будетъ въ состояніи зрѣть Бога, заключается въ томъ, что Богъ обитаетъ во свѣтѣ неприступномъ, т. е. такого рода области бытія и жизни, которая стоитъ далеко выше предѣловъ разума человѣческаго, куда, поэтому, вовсе не въ силахъ проникнуть взоръ его, подобно тому, какъ зрѣніе глаза не въ состояніи проникнуть во внутреннюю область солнечнаго свѣта. Но это не значитъ, чтобы Богъ былъ совершенно сокрытъ и недоступенъ для насъ. Будучи невидимъ и недоступенъ въ Своемъ существѣ, онъ являетъ Себя людямъ, по мѣрѣ ихъ пріемлемости, въ разнаго рода видимыхъ откровеніяхъ естественнаго и сверхъ-естественнаго характера. *Разумное Божіе* (γνωστὸν τοῦ Θεοῦ), т. е. что можно знать о Богѣ, говоритъ ап. Павелъ, *явѣ есть въ нихъ* (т. е. язычникахъ), *Богъ бо явилъ есть имъ. Невидимая бо Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть и присносущная сила Его и божество* (Рим. 1, 19. 20). Тотъ же апостолъ въ посланіи къ евреямъ пишетъ: *многочастнѣ* (πολυμερῶς)—въ разные періоды времени, *и многообразнѣ* (πολυτρόπως)—въ разныхъ видахъ—*древле Богъ глаголавый во пророцѣхъ, въ послѣдокъ дній сихъ глагола намъ въ Сынѣ* (Евр. 1, 1), кото-

рый, по выраженію ап. Іоанна, какъ *сый въ лонѣ Отчи, Его исповѣда* (Іоан. 1, 18).

Потому то мы, хотя не можемъ познавать Бога въ самомъ Его существѣ, но можемъ познавать Его такъ, какъ Онъ является намъ въ своихъ откровеніяхъ. И этого рода познанія, при условіяхъ настоящей нашей жизни, вполнѣ достаточно для насъ (Іоан. 17, 3), хотя само въ себѣ это познаніе не есть полное и совершенное. Ибо мы теперь, по слову ап. Павла, познаемъ Бога не всецѣло, а только отчасти, точно также, какъ и видимъ Его не лицемъ къ лицу, а *яко зерцаломъ* (δἰ ἐσόπτρου) *въ гаданіи* (1 Кор. 13, 9. 12), т. е. не въ Самомъ Его существѣ, а только въ отображаемомъ Имъ въ духѣ нашемъ и во всемъ мірѣ образѣ, по которому мы только отчасти и гадательно можемъ судить о самомъ Его существѣ.

§ 39.

Ученіе церкви.

Такъ учила о мѣрѣ возможности Богопознанія и церковь, строго придерживаясь здѣсь заключающей въ себѣ истину середины между двумя воззрѣніями на этотъ предметъ, съ одной стороны пантеистическимъ, разсчитывавшимъ на обладаніе полнымъ и совершеннымъ знаніемъ Бога, а съ другой—дуалистическимъ, считавшимъ совершенно невозможнымъ какого бы то ни было рода знаніе о Богѣ. Пантеизмъ, помѣщая Бога въ глубинѣ міра, и отождествляя Его существо съ сущностію міровою, равно какъ проявленія Его бытія и жизни съ явленіями міровыми, естественно могъ почитать понимаемаго въ своемъ особенномъ смыслѣ Бога вполнѣ постижимымъ и познаваемымъ наравнѣ со всѣми другими предметами, принадлежащими къ области вѣдѣнія человѣческаго. Между тѣмъ съ точки зрѣнія дуалистической выходило со-

вершенно иначе. Возвышая Бога надъ міромъ и отдаляя Его отъ міра настолько, что Тотъ и другой должны были являться совершенными противоположностями, не имѣющими между собою никакого соприкосновенія и соотношенія, ничего схожаго и аналогическаго, дуализмъ естественно долженъ былъ признать Бога совершенно закрытымъ, несообщимымъ, а вмѣстѣ съ симъ и недоступнымъ и вовсе невѣдомымъ для человѣка. То и другое воззрѣніе на Бога, составлявшее недугъ древней языческой религіи и философіи, силилось найти себѣ мѣсто и въ христіанствѣ, пробивая себѣ къ нему дорогу посредствомъ разнаго рода лжеученій и ересей, проникнутыхъ то пантеизмомъ, то дуализмомъ, или совмѣстно тѣмъ и другимъ, только съ перевѣсомъ какого либо изъ элементовъ пантеистическаго, или дуалистическаго. Такого рода напр. были, ставшія затрогивать христіанство еще въ самомъ его началѣ, всѣ гностическія лжеученія и ереси, которыя, смотря по тому, на чью сторону больше наклонялись, на сторону ли пантеизма, или дуализма, располагали своихъ приверженцевъ то проповѣдывать совершенную постижимость Бога, какъ это дѣлали Валентинъ, Птоломей и Василидъ [1]), то наоборотъ объявлять Его совершенную непознаваемость, какъ дѣлали Кердонъ и Маркіонъ съ своими послѣдователями [2]). Подобнаго же характера было и впослѣдствіи возникшее аріанство, которое также то признавало совершенную непознаваемость Божества, чего держался Арій [3]), то наоборотъ утверждало Его совершенную познаваемость, какъ учили Аэцій и Евномій [4]). Въ виду этихъ то крайнихъ и враждебныхъ христіанству воззрѣній на познаваемость Божества, церковь, въ лицѣ

[1]) Ирин. contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 9.
[2]) Ibid. lib. I. c. 27. n. 1. 2.
[3]) Philostorg. hist. eccles. lib. II. c. 3.
[4]) Theodoret. haeretic. fabul. lib. IV. c. 3 de Eunom. et Aet.

своихъ учителей, начиная съ первыхъ вѣковъ, всегда твердо отстаивала и оберегала свою срединную и истинную точку зрѣнія, опредѣляемую ея всегдашнею вѣрою въ Бога, какъ Творца міра въ своемъ собственномъ существѣ непостижимаго, но познаваемаго въ своихъ откровеніяхъ и дѣйствіяхъ, являемыхъ въ мірѣ. Изъ этой именно, а не иной точки зрѣнія исходя, древніе учители церкви, какъ сейчасъ увидимъ, съ одной стороны изображаютъ Бога, какъ такое Существо, которое, будучи творческою всего виною, по своей внутренней природѣ стоитъ безконечно выше всего тварнаго, и потому не можетъ быть обнято и постигнуто мыслію человѣческою, подобно тому какъ постигаются ею конечные предметы. Но съ другой стороны, руководясь тою же мыслію о Богѣ, какъ виновникѣ міра, они не представляютъ Его существомъ совершенно отрѣшеннымъ отъ міра, какъ чего то ему совершенно чуждаго и не имѣющаго съ нимъ ничего схожаго и аналогическаго, а напротивъ изображаютъ Его въ самомъ близкомъ и родственномъ отношеніи къ міру, избираемому Имъ въ орудіе и мѣсто для откровенія Своего величія и славы, и на самый міръ, поэтому, смотрятъ какъ на дѣйствительное отображеніе совершенствъ Его, въ которомъ человѣкъ можетъ и долженъ созерцать величіе Божіе и учиться доступному для него Боговѣдѣнію. Такимъ образомъ древніе учители своимъ воззрѣніемъ на познаваемость Бога съ одной стороны поражали, возникавшую изъ пантеизма, горделивую самоувѣренность въ возможности всецѣло знать Бога, не исключая и самаго Его существа, а съ другой стороны подрывали въ самой основѣ и выраждавшееся изъ дуализма мнѣніе о безусловной невозможности знать что либо о Богѣ.

Уже *св. Іустинъ* довольно ясно опредѣляетъ церковную точку зрѣнія на познаваемость Бога при непостижимости Его существа. Противопоставляя грубому представленію язычни-

ковъ о своихъ божествахъ, какъ существахъ конечныхъ, воззрѣніе на Бога христіанское, онъ учитъ, что Богъ не есть существо, стоящее въ ряду всѣхъ извѣстныхъ намъ и доступныхъ нашему разуму и опыту конечныхъ существъ, а напротивъ Онъ представляетъ собою существо „превысшее всякой сущности“, а потому „неизреченное и неизъяснимое“ [1]). Тогда какъ для ложныхъ языческихъ божествъ существуютъ многія имена, для Него нѣтъ даже и нельзя къ Нему приложить никакого собственнаго и опредѣленнаго имени [2]), потому что имена существуютъ для обозначенія и различенія предметовъ при ихъ множествѣ и разнообразіи, а Богъ исключительно одинъ [3]). Но, возвышая Бога надъ всѣмъ конечнымъ, Іустинъ не представляетъ Его въ такомъ отдаленіи отъ міра, чтобы между Нимъ и міромъ существовала непроходимая бездна, чрезъ которую не могъ бы пройти отъ Бога къ людямъ никакой лучь изъ Его премірнаго существа. По Іустину, Богъ, будучи Самъ въ Себѣ—въ Своемъ существѣ недостижимъ и непостижимъ, открываетъ Себя людямъ въ мірѣ, какъ Своемъ твореніи. Онъ проявляетъ Себя въ благородныхъ душахъ, по причинѣ ихъ сродства съ Нимъ и желанія видѣть Его [4]). Онъ открываетъ Себя чрезъ Слово, а Слово Его открывало Себя въ самыхъ разнообразныхъ формахъ въ ветхомъ завѣтѣ, и наконецъ явилось во Христѣ [5]). Слѣдовательно, Онъ можетъ быть познаваемъ людьми, насколько открывается имъ въ Своихъ дѣйствіяхъ и благодѣяніяхъ, какъ ихъ Творецъ, Отецъ и Господь [6]).

---

1) Dialog. cum Tryph. n. 4.
2) Apolog. II. n. 5. 6.
3) Cohort. ad graec. n. 21.
4) Dialog. n. 4.
5) Apolog. II. n. 10.
6) Apolog. II n. 6.

Воззрѣніе Іустина раздѣляется и уясняется дальнѣйшими отцами и учителями. Чтобы яснѣе изобразить ту несоразмѣрность между существомъ Божіимъ и духомъ человѣческимъ, вслѣдствіе чего первое не можетъ быть обнято и постигнуто послѣднимъ, *св. Феофилъ антіохійскій* прибѣгаетъ къ слѣдующаго рода сравненіямъ. „Если человѣкъ", говоритъ онъ, „не можетъ взглянуть на солнце... по причинѣ его чрезмѣрнаго жара и силы, то не тѣмъ ли менѣе смертный человѣкъ можетъ зрѣть неизреченную славу Бога?.. Какъ зерно гранатнаго яблока, въ немъ содержащееся, не можетъ видѣть то, что́ есть внѣ кожицы, будучи само внутри, такъ и человѣкъ, который вмѣстѣ со всѣмъ твореніемъ содержится рукою Божіею, не можетъ видѣть Бога" [1]). Но какъ ни рѣзко разграничиваетъ Феофилъ существо Божіе, Собою какъ бы ограждающее міръ, подобно атмосферѣ, отъ міра и заключеннаго внутри его человѣка, тѣмъ не менѣе онъ вовсе не представляетъ Бога совершенно закрытымъ для человѣка и недоступнымъ для его познающаго духа. Съ его точки зрѣнія, Богъ, Своимъ существомъ объемля какъ бы снаружи вселенную, въ тоже время внутрь проникаетъ ее и Своею силою, которая, какъ духъ Божій, подобно душѣ, оживляетъ и поддерживаетъ весь ея организмъ [2]). И какъ не видя души, мы знаемъ и судимъ о ней по ея дѣйствіямъ въ тѣлѣ, такъ точно не видя непосредственно самаго существа Божія, мы можемъ судить и знать о немъ изъ его явленій и дѣйствій въ мірѣ [3]), такъ какъ „Богъ все создалъ изъ небытія въ бытіе, дабы изъ дѣлъ Его было познаваемо и разумѣемо Его величіе" [4]). Кромѣ того, Богъ, подобно свѣту, открывается для духовныхъ очей чело-

---

[1]) Ad Authol. Lib. 1. n. 5.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibidem.
[4]) Ibid. n. 4.

вѣческихъ и бываетъ видимъ ими, насколько они бываютъ здоровы и свободны отъ мрака грѣховнаго [1]), а вѣчно присущее Ему Слово открывало Его людямъ, провозвѣщая будущее чрезъ пророковъ и наконецъ само явившись во Христѣ [2]). Подобнымъ образомъ разсуждаетъ о Богѣ *Татіанъ*, который, возвышая Его надъ всѣмъ міромъ, называетъ неосязаемымъ, невыразимымъ никакимъ искусствомъ, но въ тоже время утверждаетъ, что „мы познаемъ Его чрезъ твореніе Его, и невидимое могущество постигаемъ чрезъ дѣла Его“ [3]). По *Минуцію Феликсу*, „Бога нельзя видѣть, Онъ слишкомъ величественъ; нельзя Его осязать, Онъ слишкомъ тонокъ; нельзя Его измѣрить, Онъ выше чувствъ, безконеченъ, неизмѣримъ, и во всемъ Своемъ величіи извѣстенъ только Самому Себѣ. Наше же сердце слишкомъ тѣсно для такого познанія, и потому мы только тогда оцѣниваемъ Его достойно, когда называемъ Его неоцѣненнымъ... Кто мечтаетъ познать величіе Божіе, тотъ умаляетъ Его, а кто не хочетъ умалять Его, тотъ не пытается познать Его“ [4]). Но не могши знать Бога, каковъ Онъ есть въ Самомъ Себѣ, и какъ Онъ Самъ Себя знаетъ, мы можемъ знать о Немъ, какъ Онъ открывается въ мірѣ. Замѣчая здѣсь Его провидѣніе и устроенный Имъ порядокъ, мы, подобно тому, какъ по замѣчаемому въ какомъ либо домѣ порядку судимъ о его хозяинѣ, какъ болѣе совершеннѣйшемъ, чѣмъ самый этотъ домъ и порядокъ, можемъ судить и заключать о томъ, что Онъ „прекраснѣе самихъ звѣздъ и частей всего міра“ [5]).

Имѣя въ виду заблужденія тѣхъ изъ гностиковъ, которые воображали, что „они какъ будто бы измѣрили, проникли

[1]) Ibid. lib. I. n. 2.
[2]) Ibid. lib. II. n. 9. 10.
[3]) Orat. contr. graec. n. 4
[4]) Octav. n. 18.
[5]) Ibidem.

и всецѣло изслѣдовали Бога“ [1]), и самыя глубины Его [2]), *св. Ириней* обращаетъ ихъ взоры на величіе дѣлъ Божіихъ въ мірѣ, которыя, не смотря на то, что составляютъ одни только дѣйствія, вполнѣ неизмѣримы и неизъяснимы, и уже этимъ самымъ ясно должны внушить каждому, что Тотъ, Кому принадлежатъ они, „неизмѣримъ въ сердцѣ и невмѣстимъ въ умѣ“ [3]). „Если человѣкъ, говоритъ Ириней, не постигаетъ полноты и величія руки Божіей, то какъ можетъ кто либо понять или знать въ своемъ сердцѣ столь великаго Бога“ [4])? „Если тѣ, которые считаютъ себя совершенными, не знаютъ и того, что есть въ рукахъ, подъ ногами, предъ глазами и на землѣ, и даже расположенія волосъ на своей головѣ, то какимъ образомъ повѣримъ имъ относительно духовнаго, пренебеснаго и того, что, по ихъ суетному убѣжденію, выше Бога“ [5])? Въ виду же того заблужденія гностиковъ, что они, не признавая Творца міра Богомъ, считали за Бога какое-то высшее творца міра существо, и притомъ вовсе невѣдомое и не имѣющее никакого общенія съ міромъ и родомъ человѣческимъ, св. Ириней училъ, что такого Бога не существуетъ на дѣлѣ, а онъ есть только воображаемый гностиками, какъ Богъ Епикуровъ, который ничего не дѣлаетъ ни себѣ, ни другимъ, т. е. ни о чемъ не промышляетъ [6]). Истинный же Богъ есть Творецъ міра, открывающій Себя въ мірѣ чрезъ Сына и—въ Сынѣ, а потому и познаваемъ; и это познаніе не служитъ къ Его униженію, потому что мы познаемъ Его „не по величію и существу, ибо никто не измѣрилъ Его и не осязалъ, а какъ Творца и Промыслителя и чрезъ это убѣждаемся, что Онъ

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 19. n. 3.
[2]) Ibid. lib. II. c. 28. n. 9.
[3]) Ibid. lib. IV. c. 19 n. 2.
[4]) Ibid. n. 3.
[5]) Ibid. lib. II. c. 28. n 9.
[6]) Ibid lib III c. 24. n. 2.

истинный Богъ“ [1]). По поводу же того злоупотребленія, какое гностики дѣлали изъ словъ Спасителя: никто не знаетъ Отца, кромѣ Сына (Матѳ. 11, 27), чтобы подтвердить свое лжеученіе о безусловной невозможности знать Бога, Ириней замѣчаетъ слѣдующее: „Господь не сказалъ, что Отецъ и Сынъ вовсе не могутъ быть познаны, иначе напрасно было бы Его пришествіе. Ибо для чего Онъ пришелъ сюда? Для того ли, чтобы сказать намъ: не ищите Бога, Онъ невѣдомъ и Его не найдете, какъ лгутъ послѣдователи Валентина, будто Христосъ такъ сказалъ ихъ эонамъ? Но это нелѣпость. Ибо Господь научилъ насъ, что никто не можетъ знать Бога, если Богъ не научитъ, т. е. что Богъ не познается безъ Бога, а чтобы Богъ былъ познанъ, на это есть воля Отца. Ибо Его познаютъ тѣ, кому откроетъ Сынъ“ [2]).

По *Тертулліану*, излагавшему, подобно Иринею, свое ученіе о познаваемости Бога въ виду двухъ крайнихъ гностическихъ на это воззрѣній, „Богъ невидимъ, хотя въ тоже время можетъ быть примѣчаемъ (въ мірѣ), недостижимъ, хотя чрезъ благодать и можетъ быть сообщаемъ, неопредѣлимъ, хотя чувствомъ человѣческимъ можетъ быть распознаваемъ. И потому самому, что Онъ есть таковъ и есть истинный и столь великій (Богъ). Тогда какъ все прочее можетъ быть обычнымъ образомъ видимо, осязаемо и опредѣляемо, и вслѣдствіе этого является меньшимъ, чѣмъ глаза видящіе или руки осязающія, существо безконечное бываетъ вѣдомо (вполнѣ) Себѣ одному, и если что заставляетъ цѣнить въ Немъ Бога, то это то, что оно неуловимо для оцѣнки. Итакъ Его величіе дѣлаетъ Его для людей вѣдомымъ и невѣдомымъ; и понятно, какъ велика

[1]) Ibidem et lib. IV. c. 20. n. 1.
[2]) Ibid lib IV. c. 6. n. 4.

вина тѣхъ, которые не хотятъ познать Того, Кого не знать не могутъ" [1]).

Если же кто изъ древнихъ учителей, то по преимуществу учители александрійскіе стремились къ тому, чтобы представленіе о Богѣ совершенно отрѣшить отъ всякой тѣни чего либо тварнаго и конечнаго, но и они, хотя рѣзче другихъ изображаютъ безконечное превосходство Божества сравнительно со всѣмъ конечнымъ и ограниченнымъ, не смотря на это не уединяютъ Его отъ міра и не набрасываютъ на Него непроницаемаго покрова, который бы дѣлалъ Его вовсе несообщимымъ и недовѣдомымъ для людей. И съ ихъ точки зрѣнія, хотя въ Самомъ Себѣ—въ Своемъ существѣ Богъ недоступенъ и непостижимъ, но Онъ можетъ быть познаваемъ въ своихъ откровеніяхъ и дѣйствіяхъ въ мірѣ. По *Клименту александрійскому*, Богъ есть исключительное и ни съ чѣмъ несравнимое существо, „Онъ есть единое, и глубже единаго, и выше самаго единства (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα [2]), Онъ превыше мѣста, времени и свойствъ всего сотвореннаго [3]), а потому никогда не можетъ быть познанъ человѣческою мудростію [4]) и сдѣлаться предметомъ знанія [5]). Но знаніе, премудрость и истина есть Сынъ (Божій)" [6]). Онъ—то одинъ и открываетъ намъ Бога—Своего Отца, и даетъ намъ возможность познавать Его чрезъ Себя. „Не солнце являетъ истиннаго Бога, а истинное Слово—это солнце души, чрезъ которое одно просвѣщается глазъ ея свѣтомъ, проникающимъ ее

[1]) Apologet. cap. 17. Подобнымъ образомъ разсуждаетъ *Кипріанъ* въ соч. De idolor. vanit. n. 9.

[2]) Paedag. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. graec. t. VIII. col. 336.

[3]) Strom. lib. II. c. 2. Ibid. col. 936. 937.

[4]) Ibidem.

[5]) Strom. lib. IV. c. 25. Ibid. col. 1365.

[6]) Ibidem.

до самой ея глубины“ [1]). „Чтобы подняться до приблизительно вѣрнаго представленія о Богѣ, нужно сперва (δι' ἀναλύσεως) отрѣшиться своею мыслію отъ всего пространственнаго, конечнаго и многоразличнаго, дабы достигнуть чрезъ это понятія чистаго единства (μονάς), ставши же на этой вершинѣ бытія, мы должны приникнуть къ области величія Христова (ἀποῤῥίψωμεν εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ), и тогда только въ состояніи будемъ, насколько это возможно, достигнуть разумѣнія Всемогущаго“ [2]). По поводу указаннаго нами возврѣнія Климентова на познаваемость Бога, нельзя не замѣтить, что вслѣдствіе своей неумѣренной заботливости очистить представленіе о Богѣ отъ всего ограниченнаго и конечнаго онъ становится довольно близокъ къ дуалистической и неоплатонической точкѣ зрѣнія, по которой представленіе о Богѣ низводится на степень одного совершенно неопредѣленнаго, абстрактнаго понятія. Но не нужно при этомъ терять изъ виду того, что Климентово чистое и повидимому отрѣшенное отъ всякаго содержанія понятіе о Богѣ восполняется живымъ и опредѣленнымъ понятіемъ о Его Сынѣ, какъ полномъ и ѵпостасномъ откровеніи Его, вслѣдствіе чего его точка зрѣнія на Божество является существенно отличною отъ точки зрѣнія неоплатонической. По Клименту, Богъ не безусловно невѣдомъ для людей,—будучи невѣдомъ Самъ въ Себѣ, Онъ становится вѣдомымъ при посредствѣ Своего Сына, или Слова.

И по *Оригену*, Богъ, будучи возвышеннѣйшимъ и несравнимымъ Существомъ по отношенію ко всему конечному, въ Себѣ Самомъ непостижимъ и неопредѣлимъ [3]), но въ тоже время Онъ не безусловно непознаваемъ и невѣдомъ. Потому что, будучи недоступенъ и закрытъ въ своемъ Существѣ, Онъ

[1]) Cohort. ad gent. c. VI. Ibid. col. 173.
[2]) Strom. lib. V. c. 11. Ibid. T. IX. col. 108, 109.
[3]) De princip. lib. I. c. I. n. 5.

въ своихъ дѣйствіяхъ открываетъ Себя людямъ, которымъ Имъ же Самимъ и дарована способность познавать Его,—способность не менѣе важная и существенная, чѣмъ другія способности, напр. способность зрѣнія, а потому и не могущая и не долженствующая вопреки своему назначенію оставаться совершенно безцѣльною и безплодною [1]). „Мы не можемъ видѣть самой природы или сущности солнца, но, созерцая его блескъ или разсѣеваемые лучи при посредствѣ оконъ или другихъ какихъ либо зрительныхъ орудій, мы можемъ судить и о томъ, каково есть и самое средоточіе и источникъ вещественнаго свѣта. Точно такимъ же образомъ по благоустройству вселенной и по дѣламъ божественнаго провидѣнія, представляющимъ собою какъ-бы нѣкоторые лучи натуры Божіей, мы можемъ сравнительно судить объ этой натурѣ или сущности. Итакъ, если умъ нашъ самъ собою не можетъ непосредственно созерцать Бога какъ Онъ есть въ Себѣ, то онъ можетъ познавать Отца вселенной изъ величія дѣлъ и красоты Его твореній“ [2]).

Ученіе же о познаваемости Божіей *св. Аѳанасія александрійскаго*, которое, можно сказать, характеризуетъ собою воззрѣніе всѣхъ прежнихъ учителей, можно вкороткѣ выразить такъ: „по Своей благости и силѣ Богъ пребываетъ во всемъ, но по Своей природѣ—внѣ всего“ (ἔξω δὲ τῶν παντων κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν) [3]). Какъ стоящій „превыше всякой сущности, Онъ превыше всякаго разумѣнія“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερούσιος) [4]), почему если бы Богъ былъ постигаемъ, то не былъ бы Богомъ (Θεὸς γάρ καταλαμβανόμενος οὐκ ἔστι Θεός) [5]). Но какъ являющійся

[1]) Ibid. lib. II. c. 11. n. 4.
[2]) De princip. lib. I. c. 1. n 6.
[3]) De decret. Synod. nyc. c. 11.
[4]) Contr. gent. n. 2.
[5]) Quaest. ad Antioch. respons. ad quaest. 1.

чрезъ Свое Слово въ мірѣ и особенно въ духѣ человѣческомъ, носящемъ Его образъ, Онъ можетъ быть людьми познаваемъ [1]); такъ какъ они, взирая на Слово—образъ Отчій, могутъ созерцать въ Немъ Самаго Отца и уразумѣвать Отчее чрезъ Слово [2]).

Такимъ образомъ уже въ первые вѣка христіанства достаточно былъ уясненъ и опредѣленъ догматъ о непостижимости Божіей по существу и познаваемости по Своимъ отношеніямъ къ міру. Но, не смотря на это, въ четвертомъ вѣкѣ онъ становится для учителей церкви предметомъ ихъ особеннѣйшаго вниманія и самаго тщательнаго изученія, естественнымъ слѣдствіемъ чего должно было быть сравнительно съ прежнимъ болѣе полное его раскрытіе и болѣе точное его опредѣленіе. Поводомъ къ этому послужило возникшее въ IV вѣкѣ и ставшее съ неукротимою враждебностію дѣйствовать противъ церкви аріанство, въ основѣ котораго независимо отъ его частнаго ложнаго взгляда на лице Іисуса Христа, лежало такого же характера и общее воззрѣніе на Божество и Его отношеніе къ нашему познанію. Судя по дуалистическому характеру аріанства, нужно было ожидать, что оно, соприкасаясь къ церковному ученію о познаваемости Божества при непостижимости Его существа, направитъ свои нападки на ту сторону этого ученія, по которой Богъ былъ признаваемъ познаваемымъ въ извѣстномъ отношеніи, и вмѣстѣ съ этимъ станетъ защищать безусловную непостижимость и непознаваемость Божества. Такъ и было на первыхъ порахъ. Арій, какъ извѣстно, строго держался своего дуалистическаго представленія о Богѣ, какъ существѣ, совершенно вдали стоя-

---

[1]) Contr. gent. n. 34.
[2]) Ibid. n. 2.

щемъ отъ міра и не имѣющемъ и не могшемъ имѣть къ нему никакого непосредственнаго отношенія [1]), а потому и совершенно непостижимомъ и ни для кого невѣдомомъ, такъ что даже Сынъ не познаетъ Отца Своего [2]). Но дальнѣйшіе послѣдователи Арія, извѣстные подъ именемъ аномеевъ, не смотря на то, что продолжали оставаться совершенно вѣрными его точкѣ зрѣнія, стали утверждать совершенно противное, а именно, безусловную постижимость Божества. Такъ Аэцій прямо утверждалъ, что онъ также хорошо знаетъ Бога, какъ себя самого и даже еще лучше, чѣмъ себя [3]), а Евномій совершенно приравнивалъ человѣческое знаніе Бога къ знанію о себѣ самомъ Бога [4]). Какъ произошло подобное превращеніе въ ученіи аномеевъ о познаваемости Божіей, это объясняется не тѣмъ, что будто бы они измѣнили дуалистическому воззрѣнію Аріеву на Бога и міръ, а тѣмъ, что они только снаружи измѣнили свою діалектическую тактику въ борьбѣ съ православными, ставши называть постижимымъ въ Богѣ то, что Арій называлъ непостижимымъ, но вовсе не измѣняя при этомъ того представленія о Богѣ, какое имѣлъ о Немъ самъ Арій. Вся разница здѣсь между Аріемъ и аномеями заключалась только въ словахъ, но ничуть не въ существѣ самаго дѣла. Съ точки зрѣнія Аріевой на Бога, какъ

---

[1]) Потому то Арій и счелъ необходимымъ допустить въ Словѣ созданное Богомъ и подчиненное Ему существо съ тою цѣлію, чтобы Оно служило для Бога посредникомъ между Нимъ и міромъ и чтобы при помощи этого посредства Онъ могъ явиться Творцемъ міра.

[2]) Philostorg. hist. eccles. lib. II, cap. 3.

[3]) Епиф. haeres. 76, ed. Colon. 1682. T. I, p. 916.

[4]) Socrat. hist. eccles. lib. IV. c. 7. Cyril. alex. thesaur. ass rt. 31. По поводу такого суетнаго самохвальства аномеевъ, которое св. Василій считалъ худшимъ, чѣмъ горделивую рѣчь царя вавилонскаго, говорившаго (Ис. 14, 13): *выше звѣздъ поставлю престолъ мой* (Basil. contr. Eunom. lib. 1, n. 12), ихъ въ ироническомъ смыслѣ называли οὐρανοβάται μετεωρολέσχαι (Philostorg. hist. eccles. IX. 3. X, 1)

на существо совершенно отрѣшенное отъ міра и не имѣющее съ нимъ ничего сходнаго или аналогическаго, ровно ничего другого нельзя мыслить о Богѣ и приписывать Ему, кромѣ одного чисто отрицательнаго свойства нерожденности (ἀγεννησία), какъ свойства принадлежащаго Ему одному и нераздѣляемаго никакимъ тварнымъ существомъ. Арій, поэтому, совершенно вѣрно опредѣлялъ свое воззрѣніе на Бога, когда называлъ Его всецѣло непостижимымъ и невѣдомымъ. Точно таково же чисто абстрактное представленіе о Богѣ было и у аномеевъ. И они ничего другого не приписывали Богу, кромѣ отрицательнаго свойства нерожденности (ἀγεννησία) и изъ своего представленія о Богѣ совершенно исключали всѣ положительныя свойства Божіи, почерпаемыя изъ аналогическаго отношенія міра къ Богу, какъ творенія—къ Творцу. Но въ тоже время они смотрѣли, или по крайней мѣрѣ хотѣли смотрѣть на свойство нерожденности, какъ на такое свойство, которое будто бы обнимаетъ собою и совершенно исчерпываетъ все существо Божіе, такъ что достаточно узнать это одно свойство, чтобы вполнѣ познать существо Божіе. Самихъ себя они, конечно, признавали вполнѣ познавшими свойство Божіей нерожденности, а потому, съ этой точки зрѣнія, считали себя вправѣ утверждать, что и сами они вполнѣ знаютъ существо Божіе и что для всѣхъ оно совершенно доступно и постижимо. Но понятно, какого рода было это постиженіе и знаніе существа Божія,—ясно, что оно на дѣлѣ ничѣмъ не отличалось отъ прямо признанной Аріемъ безусловной непостижимости и непознаваемости Божіей. Аномеи, такимъ образомъ, вслѣдствіе двусмыслія своего ученія, враждебно затрогивали церковный догматъ о познаваемости Божіей со всѣхъ его существенныхъ сторонъ. Съ одной стороны они отвергали, хотя только повидимому, непостижимость существа Божія, стараясь доказать, что его знать можно, и что на самомъ дѣлѣ они знаютъ его. Съ другой же стороны

съ неменьшею силою отрицали они познаваемость Бога въ Его дѣйствіяхъ и отношеніяхъ къ міру, силясь отнять у этого, единственно доступнаго человѣку, способа Богопознанія, всякое дѣйствительное значеніе. Защитникамъ церковной точки зрѣнія, поэтому, необходимо было какъ доказывать невозможность постиженія существа Божія и нелѣпость притязаній на таковое постиженіе, такъ и совмѣстно съ этимъ защищать умѣстность и значимость способа познанія Бога въ Его дѣйствіяхъ и откровеніяхъ въ мірѣ, какъ способа единственно вѣрнаго и доступнаго челевѣку. Съ этихъ именно сторонъ и ведутъ борьбу съ аномеями учители церкви, въ каковомъ отношеніи особенное вниманіе обращаютъ на себя Василій великій и Григорій нисскій.

Сущность того, что было сказано ими по этому поводу, вкороткѣ можно представить въ слѣдующемъ видѣ. „Естество Божіе, само въ себѣ по своей сущности, выше всякаго постигающаго мышленія, потому что оно недоступно и неуловимо ни для какихъ разсудочныхъ пріемовъ мысли, и въ людяхъ не открыто еще никакой силы способной постигнуть непостижимое и не придумано никакого средства уразумѣть неизъяснимое“ [1]). Причина такой недоступности для разума существа Божія заключается не въ какихъ либо, недостойныхъ Бога, побужденіяхъ нарочито сокрывать свою природу отъ людей, а съ одной стороны въ ограниченности разума, по которой мы можемъ познавать Божество только малыми мѣрами (μικροῖς μέτροις), съ другой же стороны въ самой безграничности божественной природы, которая не можетъ быть обнята никакимъ ограниченнымъ разумомъ. „Если бы Божество было постигаемо мыслію, то тогда бы оно уже не было не-

---

[1]) *Григор. нисс.* de beatitud. orat. VI. Curs. compl. Patr. graec. t. XLIV, col. 1268.

ограниченнымъ, такъ какъ самое понятіе его было бы уже своего рода ограниченіемъ" [1]). Потому то „постиженіе сущности Божіей выше не только людей, но и всякой разумной природы, если подъ разумною природою разумѣть природу тварную" [2]). И горнія силы, даже серафимы не постигаютъ существа Божія, а напротивъ они еще болѣе, чѣмъ мы, сознаютъ его непостижимость, подобно тому, какъ зрячіе гораздо больше, чѣмъ слѣпые, чувствуютъ нестерпимость солнечнаго свѣта [3]). Что же сказать объ ограниченномъ духѣ человѣческомъ, между которымъ и Богомъ стоитъ тѣлесная мгла, подобно тому, какъ древле стояло облако между египтянами и евреями, что вѣроятно и обозначаютъ выраженія: *положи тьму за кровъ свой* (Пс. 17, 12), т. е. нашу дебелость, чрезъ которую прозрѣваютъ немногіе и немного [4]). Познаніе духомъ человѣческимъ Бога настолько должно быть ниже истиннаго и полнаго знанія, насколько выше существо Божіе его существа [5]). Тѣмъ очевиднѣе и ощутительнѣе должна быть для человѣка непостижимость существа Божія, что онъ не знаетъ сущности и ничего изъ созданнаго и являемаго Богомъ въ мірѣ, не исключая самыхъ малѣйшихъ созданій. „Ты", говоритъ *Златоустъ*, обращая свою рѣчь противъ аномеевъ, „ничего не можешь сказать о естествѣ неба, ежедневно тобою видимаго, а превозносишься, что совершенно знаешь существо Бога невидимаго" [6]). „Я", говоритъ св. *Василій*, „охотно бы спросилъ ихъ (аномеевъ) о землѣ, на которой они живутъ и изъ которой созданы. Что они скажутъ? Какую объявятъ намъ

---

[1]) *Григор. назіанз.* Orat. XXVIII. n. 10. 11. 12.

[2]) *Василій вел.* Contr. Eunom. lib. I. n. 14. *Григ. нисс.* De vita Moys. Curs. patr. graec. T. XLIV. col. 377.

[3]) *Златоустъ.* De incomprehens. Dei natur. homil. 3. n. 3.

[4]) *Григор. назіанз.* Orat. XXVIII, n. 12.

[5]) Ibid. Orat. XX. n. 12.

[6]) *Златоустъ.* De incomprehens. Dei natur. homil. 2. n. 7.

сущность земли, чтобы мы, если скажутъ что либо неоспоримое о дольнемъ и подъ ногами лежащемъ, повѣрили имъ и въ томъ случаѣ, когда они простираются за предѣлы всякаго понятія? Итакъ какая же сущность земли и какой способъ ея постиженія? Пусть отвѣтятъ намъ...[1]). Кто хвалится вѣдѣніемъ сущаго, тотъ пусть сперва объяснитъ природу муравья, а потомъ уже разсуждаетъ о силѣ превосходящей всякій умъ. А если ты еще не объялъ вѣдѣніемъ и природу малѣйшаго муравья, то какъ хвалишься, что представилъ умомъ непостижимую силу Божію?[2]). Если *судьбы Божіи—бездна многа*, какъ говоритъ пророкъ (Пс. 35, 7), *и путіе* Его, какъ говоритъ Апостолъ, *не изслѣдовани*, а потому и вовсе *не испытани* (Рим. 11, 33), то сколько болѣе неизслѣдимъ тотъ, чьи суды и пути таковы. И неудивительно, что таковъ самъ Богъ, если таково и Божіе"[3]).

Послѣ сего спрашивается, какого же рода будетъ попытка аномеевъ постичь существо Божіе? Какой смыслъ должна будетъ имѣть ихъ увѣренность въ обладаніи знаніемъ существа Божія? и наконецъ, какое значеніе будетъ имѣть это самое знаніе? Ясно, что подобная попытка аномеевъ ничѣмъ не лучше и едва ли не хуже горделивой мечты того, кто хотѣлъ выше звѣздъ поставить престолъ свой (Ис. 14, 13), такъ какъ они пытаются не на звѣзды только, или на небо взойти, а мечтаютъ проникнуть въ самую сущность Бога всяческихъ[4]). Ясно, далѣе, что хвастанье аномеевъ тѣмъ, что они также знаютъ Бога, какъ и себя, представляетъ собою не что иное, какъ одно, ни чѣмъ не объяснимое и не оправдываемое безразсуд-

---

[1]) *Васил.* Advers. Eunom lib. 1. n 12.

[2]) *Васил.* Epist. 16. (Contr. Eunom).

[3]) *Васил.* Advers. Eunom. lib. V. Quod non ab aequivocatione identitas, sed. a natura divina unitas cognoscitur. n. 1.

[4]) Ibid. lib. 1. n 12.

ство и безуміе [1]). Что касается наконецъ самаго понятія о Божествѣ, въ которомъ аномеи полагали свое знаніе сущности Божіей, то оно, что само собою понятно, имѣетъ такое значеніе только въ воображеніи аномеевъ, но не въ самой дѣйствительности. Ибо, спрашивается, откуда бы аномеи могли взять свое понятіе о Божествѣ и почерпнуть свою увѣренность въ томъ, что оно есть понятіе сущности Божіей? Изъ общаго понятія Бога (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας)? Но оно открываетъ намъ только то, что есть Богъ, а не то, что Онъ такое. Можетъ быть изъ ученія Св. Духа? Но какое же это ученіе, гдѣ оно изложено? Ни пророки, ни апостолы не утверждали, что можно знать сущность Божію и учили противному [2]). Можетъ быть наконецъ изъ опыта? но и опытъ показываетъ противное. Если аномеи не въ состояніи постичь природы муравья, то что даетъ имъ основаніе для увѣренности въ томъ, что они могутъ постичь существо Божіе? Не будетъ ли, поэтому, ихъ представленіе о будто бы постигнутой сущности Божіей дѣломъ одного произвольнаго, ни на чемъ дѣйствительномъ не опирающагося, воображенія (καταληπτικὴ φαντασία) [3]), или дѣломъ одного, ни къ чему твердому не прикрѣпленнаго умосозерцанія (θεωρία) [4])?

Если, поэтому, не гоняться за призрачнымъ только знаніемъ Бога, какъ дѣлаютъ аномеи, а вмѣсто этого искать истиннаго и дѣйствительнаго знанія Бога, то его нужно искать не въ познаніи существа Божія, а въ познаніи Его дѣйствій и откровеній въ мірѣ. Только такого рода познаніе Бога, т. е. познаніе Его не въ Самомъ Себѣ, не въ Его существѣ,

---

[1]) *Златоустъ.* De incomprehens. Dei natur. serm. 2. n. 3.

[2]) *Васил.* Contr. Eunom. lib. 1. n. 12.

[3]) *Григор. нисс.* Contr. Eunom. orat. X. ed. Paris. 1638. T. II. p. 670 et 671. *Васил.* Contr. Eunom. lib. 1. n. 13.

[4]) *Васил.* Epist. 235. n. 2.

а въ Его явленіяхъ и дѣйствіяхъ есть познаніе возможное и доступное для человѣка и оно одно есть истинное и вѣрное, хотя въ тоже время далеко не полное и несовершенное. „Постиженіе сущности Божіей“, говоритъ *св. Василій*, „выше не только человѣковъ, а и всякой разумной природы... Но мы, возводимые дѣлами Божіими, и изъ твореній уразумѣвая Творца, пріобрѣтаемъ познаніе о Его благости и мудрости. Это и есть *разумное Божіе* (Рим. 1, 19), что Богъ явилъ всѣмъ людямъ“ [1]). „Будучи невидимъ и непостижимъ по естеству Тотъ, Кто превыше всякаго естества“, пишетъ *св. Григорій нисскій*, „въ другомъ отношеніи бываетъ видимъ и постигается. Способовъ же такого уразумѣнія много. Ибо и по являемой во вселенной премудрости можно гадательно видѣть Сотворившаго все въ премудрости. Какъ и въ человѣческихъ произведеніяхъ нѣкоторымъ образомъ усматривается чрезъ размышленіе художникъ выставляемаго творенія, въ дѣло свое вложившій искусство, усматривается же не естество художника, а только художническое знаніе, какое онъ вложилъ въ произведеніе; такъ и мы, взирая на красоту въ твореніи, напечатлѣваемъ въ себѣ понятіе не сущности, а премудрости премудро все сотворившаго... Изъ сказаннаго открывается, что Господь истиненъ въ Своемъ обѣтованіи, говоря, что имѣющіе чистое сердце узрятъ Бога. И не оказывается лживымъ Павелъ, собственными своими словами утверждая, что никто не видѣлъ и не можетъ видѣть Бога. Ибо невидимый по естеству, Онъ дѣлается видимымъ въ дѣйствіяхъ, будучи усматриваемъ въ томъ, что окрестъ Его“ [2]).

Противъ такого рѣшенія вопроса о познаваемости Божіей аномеи возражали разнаго рода софизмами въ родѣ слѣ-

---

[1]) Advers. Eunom. lib. 1. n. 14. Epist. 234.

[2]) De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. T. XLIV. col. 1268 et 1269. *Григорій наз.* orat. XXVIII. n. 6.

дующаго: если вы утверждаете, что знаете Бога, то и вы знаете сущность Его, если же не знаете сущности Божіей, то вовсе не знаете Его. На это *св. Василій* отвѣчаетъ слѣдующимъ: „спрашиваютъ: то ли чествуешь, что̀ знаешь, или то, чего не знаешь? Если отвѣтимъ: что̀ знаемъ, тому и поклоняемся; у нихъ готовъ новый вопросъ: какая сущность поклоняемаго? Если же признаемся, что не знаемъ сущности, снова, обращаясь къ намъ, говорятъ: слѣдовательно вы поклоняетесь тому, чего не знаете. А мы говоримъ: слово—знать многозначительно. Ибо утверждаемъ, что знаемъ Божіе величіе, Божію силу, премудрость, благость и промыслъ, съ какимъ печется о насъ Богъ, и правосудіе Его, но не самую сущность. Вопросъ, слѣдовательно, заключаетъ въ себѣ одну хитрую уловку. Ибо кто утверждаетъ, что не знаетъ сущности, тотъ еще не показываетъ, что не знаетъ Бога [1]). Здѣсь такое же лжеумствованіе, какъ если бы сказать: знаешь ли ты Тимоѳея? Если Тимоѳея знаешь, то знаешь, поэтому, и его естество. И ты объявилъ, что Тимоѳея знаешь; поэтому ты долженъ дать намъ понятіе объ его естествѣ. Но я знаю Тимоѳея, и не знаю его,—конечно, не въ одномъ и томъ же отношеніи, и не потому же самому. Ибо не въ томъ отношеніи не знаю, въ какомъ знаю, но въ одномъ отношеніи знаю, а въ другомъ не знаю. Знаю въ отношеніи къ чертамъ лица и прочимъ отличительнымъ свойствамъ его, но не знаю по отношенію къ сущности“ [2]).

Такого рода отвѣтамъ со стороны православныхъ аномеи противопоставляли слѣдующее лжеумствованіе: „Богъ, говорили они, Свою собственную натуру и сущность знаетъ совершенно и истинно, и знаетъ совершеннѣйшимъ образомъ,

---

[1]) Epist. 234 (Ad Amphiloch.).
[2]) Epist. 235 (Ad Amphiloch.).

что такое Онъ по сущности. Если, поэтому, мы не знаемъ Его такъ, какъ Онъ Самъ Себя знаетъ, то знаемъ Его ложно и неправильно. Ибо кто не тѣмъ же образомъ и не такъ знаетъ, какъ тотъ, кто знаетъ, тотъ долженъ быть признанъ остающимся въ совершенномъ заблужденіи". На это *св. Кириллъ александрійскій* отвѣчаетъ: „это крайняя нелѣпость говорить, что не истинно знаетъ, кто не такъ знаетъ что либо, какъ тотъ кто имѣетъ объ этомъ совершенное познаніе. Ибо мы можемъ знать меньше, и въ этомъ отношеніи быть ниже того, кто имѣетъ совершенное познаніе и однакожъ не быть въ заблужденіи отъ истины. Напримѣръ, одинъ знаетъ случающееся затмѣніе луны, но когда и по какой причинѣ оно должно быть, не знаетъ, другой же это очень хорошо знаетъ. Если послѣ сего сопоставить одного болѣе свѣдущаго и все это знающаго съ другимъ низшимъ его по наукѣ и мало по этой части свѣдущимъ, то можно ли будетъ отсюда заключать, что тотъ изъ нихъ ложно думаетъ относительно луны, кто утверждаетъ только о случающемся съ нею затмѣніи? Конечно, нѣтъ. Если же возможно, чтобы одно и тоже одинъ понималъ полнѣе и совершеннѣе, а другой менѣе совершенно и въ тоже время ихъ обоихъ мнѣнія были истинны, то что препятствуетъ тому, чтобы мы, будучи людьми, меньше знали Бога, чѣмъ Самъ Себя Онъ знаетъ, не зная, что такое Онъ по сущности, и въ тоже время не заблуждались" [1])?

Вотъ все главное и существенное, что было и что должно было быть сказано древними учителями церкви, какъ въ опроверженіе и предотвращеніе навсегда между вѣрующими подобнаго рода мнѣній о познаемости Божества, каковы были мнѣнія аномеевъ, такъ съ другой стороны въ защиту и упроченіе навсегда того церковнаго ученія о позна-

---

[1]) Thesaur. assert. XXXI. Patr. curs. compl. graec. T. LXXV. col. 449.

ваемости Божества изъ Его дѣйствій или внѣшнихъ откровеній, при непостижимости по своему существу! Съ такою же твердостію и несомнѣнностію продолжають передавать этотъ догматъ и дальнѣйшіе учители церкви. *Св. Исидоръ* напр. пишетъ: „изслѣдованіе о сущности Божіей и необходимо и недостижимо людямъ. Посему ученіе о сущности должно быть оставлено, какъ недоступное и вовсе неуловимое и превышающее всякое изслѣдованіе... Самое же главное и вѣрное ученіе о Богѣ—это то, что Богъ творецъ, царь, правитель, промыслитель и попечитель“ [1]). *Дамаскинъ,* наконецъ изображая въ своемъ ученіи вѣру древней церкви, говоритъ объ этомъ предметѣ слѣдующее: „что Богъ есть, это очевидно, но что такое Онъ по Своей сущности и естеству, это совершенно непостижимо и недовѣдомо... Потому что Онъ—не есть что либо изъ существущаго (οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν); это не то значитъ, чтобы Онъ не существовалъ, а то, что Онъ превыше всего существующаго и выше самаго бытія (т. е. всего подлежащаго опыту и ограниченнаго). А такъ какъ предметомъ познанія бываетъ только то, что принадлежитъ къ области существующаго (т. е. конечнаго), то и будетъ пресущественнымъ то, что̀ выше вѣдѣнія, равно какъ будетъ выше вѣдѣнія то, что́ пресущественно (εἰ γὰρ τῶν ὄντων καὶ γνώσεις, τὸ ὑπὲρ γνῶσιν, πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἔσται καὶ τὸ ἀνάπαλιν τὸ ὑπὲρ οὐσίαν, καὶ γνῶσιν ἔσται) [2]). „Но что Богъ безначаленъ, безконеченъ..., благъ, праведенъ, Создатель всѣхъ тварей, всемогущъ, вседержитель.... это мы знаемъ и *исповѣдуемъ*“ [3]).

---

[1]) Epist. lib. II. ep. Theodos. scholast. 299.

[2]) De fid. orthodox. lib. 1. cap. 4.

[3]) Ibid. cap. 2. Примѣч. Можно замѣтить, что и на западѣ, не смотря на встрѣчавшіяся здѣсь воззрѣнія на познаваемость Божества, напоминавшія собою древне-пантеистическое и дуалистическое, лучшіе мыслители всегда приближались къ древне-церковному ученію объ этомъ предметѣ. Тогда какъ одни

§ 40.

III. О способахъ Богопознанія и ихъ значеніи.

Итакъ, хотя мы не можемъ познавать Бога въ Его существѣ, но можемъ познавать въ Его явленіи въ мірѣ, въ Его здѣсь дѣйствіяхъ и откровеніяхъ. Спрашивается только, какими же путями или способами можетъ быть достигаемо нами доступное для насъ въ семъ отношеніи познаніе Бога? Съ яснымъ и положительнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ какъ св. Писанія, такъ и учителей церкви, мы имѣли уже случай встрѣчаться при размотрѣніи ученія о познаваемости Божіей и онъ, какъ мы уже видѣли, заключается въ томъ,

---

изъ схоластиковъ, повидимому, не были чужды притязаній постичь существо Божіе, напр. *Дунъ-Скотъ*, а другіе, напр. *Оккамъ*, склонялись къ совершенному скептицизму въ дѣлѣ Богопознанія, большинство схоластическихъ теологовъ старались удержаться на серединѣ между этими крайностями. *Анзельмъ*, напр. высказывалъ то убѣжденіе, что самаго себя въ своемъ существѣ знаетъ одинъ Богъ, что же касается человѣка, то для него невозможно такое безусловное знаніе, а возможно только познаніе относительное (Monol. cap. 15—17). *Альбертъ великій*, дѣлая различіе между attingere Deum intellectu и comprehendere, человѣку усвояетъ только первое, а послѣднее относитъ къ одному Богу (Summa theol. I. Tr. IV. qu. 18, membr. 3). Такого же мнѣнія держался и *Ѳома аквинскій*, который утверждалъ, что человѣкъ не можетъ имѣть познанія о Богѣ въ Самомъ Себѣ—cognitionem quidditativam, а можетъ только познавать habitudinem Ipsius ad creaturas (Summa P. 1. qu. 12, art. 12). Поднятый на западѣ споръ школъ, по поводу противоположнаго этому мнѣнію ученія *Скота* (Sent. 1, dist. 3. qu. 1. art. 1), покончился признаніемъ того, что человѣкъ, хотя можетъ имѣть cognitionem quidditatis Dei, но все таки не можетъ имѣть cognitionem quidditativam, т. е. хотя познаетъ существо Божіе въ его отношеніи ко всему конечному и случайному, но не можетъ познать Его всецѣло и совершенно, такъ чтобы ничего не оставалось отъ него закрытымъ (Cajetanus Summa. P. 1. qu. 12, art. 12.). Въ періодъ новѣйшей философіи представителемъ и защитникомъ ученія о познаваемости Божества только при посредствѣ міра, какъ Его творенія, является знаменитый *Лейбницъ*. Его воззрѣніе успѣло сохранить свою силу и значеніе, не смотря на напоръ съ одной стороны идеалистическаго пантеизма (въ лицѣ Спинозы, Фихте, Шеллинга и Гегеля), вѣрившаго въ совершенное знаніе сущности своего божества, а съ другой отвергавшаго всякую возможность знанія о Богѣ—раціоналистическаго (Кантъ) и мистическаго (Шлейермахеръ) скептицизма.

что главныхъ и существенныхъ способовъ Богопознанія два: естественный и откровенный. Но для насъ весьма важно съ возможною точностію и ясностію опредѣлить, въ чемъ заключается сущность того и другого способа Богопознанія, и каково ихъ взаимное отношеніе и значеніе? Этимъ мы теперь и займемся.

§ 41.

Сущность естественнаго способа Богопознанія. Ученіе объ этомъ откровенія.

Естественный способъ Богопознанія, по слову ап. Павла, который учитъ, что *невидимая Божія отъ созданія міра твореньми помышляема* (τοῖς ποιήμασι νοούμενα) *видима суть и присносущная сила Его и Божество* (Рим. 1, 20), состоитъ въ разумномъ наблюденіи и разсматриваніи твореній Божіихъ, слѣдствіемъ чего бываетъ созерцаніе здѣсь въ видимыхъ формахъ самаго въ себѣ невидимаго Божества и Его присносущной силы. Но, по мысли того же Апостола, таковое познаніе о Богѣ возникаетъ въ духѣ человѣческомъ, не вслѣдствіе одного дѣйствія разсудка при разсматриваніи твореній Божіихъ, а въ зависимости еще отъ вліяній сердца. Участіе здѣсь сердца такъ важно и велико, что имъ условливается и опредѣляется то или другое направленіе, большій или меньшій успѣхъ самой же умственной дѣятельности. Потому, именно, что у язычниковъ, по слову Апостола, омрачилось неразумное сердце (ст. 21), ихъ умъ вмѣсто того чтобы чрезъ разсматриваніе твари восходить своею мыслію къ ея Творцу, сталъ въ ней самой видѣть и чествовать Бога, между тѣмъ какъ этого вовсе не было бы, если бы у нихъ было непомраченное сердце. Чѣмъ же сердце служитъ разуму въ пріобрѣтеніи познанія о Богѣ чрезъ разсматриваніе міра? Если при-

нять во вниманіе то, что (по мысли Апостола) въ душу нашу вложено стремленіе къ Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Дѣян. 17, 27. 28), а также, что такое стремленіе и такая способность принадлежитъ только сердцу; то понятно будетъ, что сердце служитъ разуму въ дѣлѣ пріобрѣтенія имъ Богопознанія именно тѣмъ, что въ основу его умственной работы подлагаетъ прирожденное ему чувство Божества. А это чувство въ свою очередь руководитъ разумомъ, когда онъ ищетъ слѣдовъ Божества въ мірѣ и подсказываетъ ему, гдѣ видны эти слѣды, гдѣ нѣтъ, что можно относить къ Богу и чего нельзя, и т. п. Если, поэтому, инстинктъ его бываетъ неиспорченъ и чутокъ, то и разумъ является зрячимъ и вѣрнымъ судьею, при распознаваніи дѣлъ Божіихъ въ мірѣ и отличеніи ихъ отъ Самаго Творца. Если же чувство это бываетъ помрачено, если указанія его бываютъ слабы и сбивчивы, то неудивительно, что въ семъ случаѣ разумъ не въ состояніи бываетъ ясно отличать Творца отъ творенія, а потому и смѣшиваетъ Одного съ другимъ. Итакъ сущность естественнаго способа Богопознанія заключается въ созерцаніи разумомъ, подъ вліяніемъ и руководствомъ чувства, или идеи Божества, дѣлъ Божіихъ въ мірѣ и выводѣ отсюда умозаключеній о Творцѣ міра. Міръ даетъ матеріалъ или данныя для такого рода умозаключеній о Богѣ, чувство или идея Божества служитъ нормою, опредѣляющею ихъ мѣру, а самыя умозаключенія, пользуясь тѣмъ и другимъ, дѣлаетъ разумъ. Какому логическому процессу или пріемамъ слѣдуетъ въ семъ случаѣ разумъ, и какого чрезъ то достигаетъ онъ познанія о Богѣ, это подробно показываютъ уже учители церкви, которыхъ ученіе объ этомъ предметѣ, какъ сейчасъ увидимъ, представляетъ собою только болѣе широкое и полное раскрытіе и разъясненіе ученія откровеннаго.

§ 42.

Ученіе отцевъ церкви.

Древніе учители церкви основу естественнаго Бопопознанія тоже полагали во врожденномъ каждому чувствѣ или идеѣ Божества, называя это то всажденною въ человѣческую природу мыслію (δόξα) [1], то вообще вѣдѣніемъ о Богѣ (γνῶσις) [2], то понятіемъ, или общимъ понятіемъ (κοινὴ ἔννοια) [3]. Но эта идея Бога, по представленію учителей церкви, какъ мысль о чемъ то неизъяснимомъ или безконечномъ, сама по себѣ не даетъ еще яснаго и опредѣленнаго знанія о Богѣ. Она только „говоритъ, что Богъ есть, но не то, что Онъ такое“ [4]), хотя ей предназначено быть правящимъ и руководящимъ началомъ, при выводахъ разумомъ на основаніи своихъ наблюденій надъ міромъ тѣхъ или иныхъ опредѣленныхъ умозаключеній о Богѣ [5]). Чтобы, поэтому, она не оставалась въ своемъ неопредѣленномъ видѣ,—въ состояніи завитія, и чтобы, подобно сѣмени [6]) развившись, получила опредѣленный образъ и очертаніе, необходимо къ ней пріобщить дѣйствіе разума совмѣстно съ разсматриваніемъ имъ тварей, откуда мы и можемъ взять опредѣленныя черты, необходимыя для образованія болѣе или менѣе яснаго понятія о Богѣ [7]). Какимъ же образомъ разумъ, на основаніи этого взаимообщенія своихъ наблюденій надъ міромъ съ идеею Божества, можетъ доходить и доходитъ до частныхъ и опредѣленныхъ представленій о Богѣ?

---

¹) *Іуст.* Apol. 2. n. 6.
²) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. 1. c. 1.
³) *Васил.* Advers. Eunom. lib. 1. n. 12.
⁴) Ibidem.
⁵) *Златоустъ.* Ad eos, qui scandal. cap. VIII. edit. Paris. 1721. T. III. p. 482. *Григ. наз.* orat. 28. n. 6.
⁶) *Іерон.* Comment. in epist. ad Galat. lib. 1. cap. 1. v. 1. 5.
⁷) *Васил. вел.* epist. 235 n. 1.

Сущность древне-учительскаго отвѣта на этотъ вопросъ заключается въ томъ, что нашъ разумъ, выступая подъ руководствомъ идеи Бога на разсмотрѣніе міра, съ одной стороны здѣсь, какъ въ области конечнаго и ограниченнаго, не замѣчаетъ ничего вполнѣ по самому существу своему соотвѣтствующаго этой идеѣ и потому считаетъ необходимымъ исключить изъ представленія о Богѣ, какъ Существѣ безконечномъ, всѣ замѣчаемыя въ мірѣ черты конечности и ограниченности. Съ другой же стороны подъ руководствомъ тойже идеи Бога разсматривая міръ, какъ твореніе Божіе, разумъ не можетъ не замѣчать здѣсь отраженія величія и совершенствъ Творца, и не видѣть въ этомъ чего либо съ нимъ схожаго и аналогическаго, а потому онъ считаетъ необходимымъ включить въ понятіе о Богѣ все, что́ онъ находитъ лучшаго и совершеннѣйшаго въ мірѣ, а именно въ лицѣ духовноразумныхъ и запечатлѣнныхъ образомъ Божіимъ существъ, только, конечно, съ исключеніемъ отсюда всякаго представленія конечности и ограниченности. Этими то двумя путями, т. е. отрицаніемъ въ Богѣ того, что́ противно идеѣ Бога, и приписываніемъ Ему того, что́ съ ней согласно, разумъ можетъ достигать до болѣе или менѣе яснаго, опредѣленнаго и доступнаго для него понятія о Богѣ.

По мысли, напр. *Іустина* [1]), равно какъ его объясняющаго *Минуція*, чтобы увидѣть славу Божію, нужно откинуть всѣ прибавленія именъ [2]), т. е. чтобы подняться къ достойнѣйшему Бога представленію о Немъ, необходимо исключить изъ этого такія черты, которыя бы поставляли Бога въ ряду конечныхъ существъ, для отличія себя другъ отъ друга нуждающихся въ разныхъ собственныхъ наименованіяхъ. Но они въ

---

[1]) Apolog. 2. n. 6.
[2]) Octav. n. 18.

тоже время не считаютъ неумѣстнымъ приписывать Богу, на основаніи дѣйствій Его въ мірѣ, приличныя Ему свойства, каковы напр. творчество и владычество [1]), правда и человѣколюбіе [2]), разумъ и духъ [3]). *Оригенъ*, подобно учителю своему Клименту, первое мѣсто въ дѣлѣ пріобрѣтенія понятія о Богѣ давалъ пути отрицательному, не находя изъ существующаго въ мірѣ ничего такого, что могло бы быть безъ униженія Божества цѣликомъ включено въ представленіе о Немъ [4]). Но онъ не отрицалъ при этомъ и умѣстности здѣсь положительнаго или аналогическаго пути, требуя только, чтобы замѣчаемыя въ мірѣ совершенства Божіи вводились въ представленіе о Богѣ въ возвышеннѣйшемъ видѣ и въ отрѣшеніи отъ всего конечнаго и несовершеннаго. По Оригену точно такое же отношеніе между совершенствами, открытыми Богомъ въ мірѣ и Его собственными совершенствами, существующими въ Немъ Самомъ, какое—между лучами солнечными, разсѣеваемыми по землѣ, и самымъ солнцемъ, отъ котораго они исходятъ [5]). Если, поэтому, по являемымъ Богомъ въ мірѣ совершенствамъ судить о Его собственныхъ совершенствахъ, то послѣднія нужно представлять по крайней мѣрѣ настолько высшими первыхъ, насколько солнце выше и совершеннѣе сравнительно съ разсѣеваемыми имъ частичными лучами. *Василій же великій* еще точнѣе обозначаетъ, какъ отрицательный, такъ и положительный или аналогическій способъ въ дѣлѣ пріобрѣтенія понятія о Богѣ, опредѣляя съ желаемою точностію и должное значеніе здѣсь того и другого способа. „Двумя способами", говоритъ онъ, „образуется въ насъ какъ

---

1) *Іуст.* Apolog. 2. n. 6.
2) *Іуст.* Apolog. 1. n. 10.
3) *Минуц.* Octav. n. 17. 19.
4) Contr. Cels. lib. VI. n. 62.
5) De princip. lib. 1. c. 1. n. 5.

бы нѣкоторое отпечатлѣніе Бога, а именно отрицаніемъ того, чего (въ Богѣ) нѣтъ и признаніемъ того, чтó есть. Напримѣръ, когда называемъ Его нетлѣннымъ, какъ бы такъ говоримъ себѣ, или слушающимъ: не думай, что Богъ подлежитъ тлѣнію; когда называемъ невидимымъ, какъ бы говоримъ: не предполагай, что Онъ постижимъ чувствомъ зрѣнія; когда—безсмертнымъ, не держись мысли, что смерть можетъ прикоснуться къ Богу.... Такимъ образомъ, чтобы узнать свойство, составляющее преимущественную особенность Божію (ἵνα τὸ ἐξαίρετον ἰδίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνῶμεν), мы запрещаемъ другъ другу въ сужденіяхъ о Богѣ переносить мысль, куда не должно, чтобы люди никакъ не подумали, будто бы Богъ въ ряду или тлѣнныхъ, или видимыхъ или рожденныхъ существъ.... Опять называемъ Бога благимъ, праведнымъ, Творцемъ, Судіею и другими подобными наименованіями. Какъ въ прежнихъ именованіяхъ слова обозначали отрицаніе и запрещеніе понятій чуждыхъ Богу, такъ наоборотъ они здѣсь выражаютъ положительность и существенную значимость (θέσιν καὶ ὕπαρξιν) того, чтó есть свойственнаго Богу, и чтó достойно Его можетъ мыслиться о Немъ“ [1]. Въ другомъ же мѣстѣ Василій, указывая на одинъ изъ главнѣйшихъ источниковъ аналогическихъ данныхъ для образованія положительнаго понятія о Богѣ, говоритъ слѣдующее: „если ты внемлешь себѣ...., то въ себѣ самомъ, какъ бы въ маломъ нѣкоемъ мірѣ, усмотришь великую премудрость своего Создателя. Изъ безплотности находящейся въ тебѣ души уразумѣвай, что и Богъ безплотенъ. Знай, что Онъ неограниченъ мѣстомъ, потому что и твой умъ не имѣетъ особеннаго пребыванія въ какомъ либо мѣстѣ, находится же въ мѣстѣ только по причинѣ соединенія съ тѣломъ. Вѣруй, что Богъ невидимъ, познавъ собственную

[1]) Advers. Eunom. lib. 1. n. 10.

свою душу, потому что и она непостижима тѣлесными очами,—она не имѣетъ ни цвѣта, ни вида, не объемлется какою либо тѣлесною чертою и узнается только по дѣйствіямъ" [1]). Съ неменьшею ясностію и *св. Григорій нисскій* показываетъ то, какимъ образомъ наше понятіе о Богѣ можетъ пополняться и опредѣляться положительными чертами совершенствъ Божіихъ, которыя мы почерпаемъ изъ данныхъ, представляемыхъ намъ какъ всѣмъ міромъ вообще [2]), такъ въ особенности природою человѣческою, въ которой „Богъ отпечатлѣлъ подобія благъ Своего собственнаго естества, напечатлѣвъ ихъ здѣсь какъ бы на воску нѣкоторыя рѣзныя изображенія" [3]). „Кто видитъ себя", говоритъ св. отецъ, „тотъ въ себѣ видитъ и вожделѣваемое" [4]). И все, что ни есть такого, что возводитъ насъ къ понятію лучшаго и возвышеннѣйшаго, мы относимъ къ уразумѣнію Бога, потому что каждая возвышенная мысль созерцанію нашему представляетъ Бога. Ибо и могущество, и чистота, и неизмѣняемость, и несоединяемость съ чѣмъ либо противоположнымъ и все подобное напечатлѣваетъ въ душахъ образъ нѣкоего божественнаго и возвышеннѣйшаго понятія" [5]). По *Августину*, разумъ въ силу тѣхъ же основаній, по которымъ Бога признаетъ Творцемъ міра, не можетъ не приписывать Ему въ своемъ представленіи о Немъ того, чтó находитъ лучшаго въ мірѣ,—но только въ возвышеннейшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, и притомъ съ исключеніемъ всего того, чтó не соотвѣтственно съ Его безконечнымъ величіемъ и природою. „Богодарованнымъ есте-

---

[1]) Homil. in illud: attende tibi ipsi n. 7.

[2]) De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. t. XCVI, col. 1268. 1269.

[3]) Ibid. 1272.

[4]) Ibidem.

[5]) Ibid. col. 1268 et 1269.

ственнымъ разумомъ", говоритъ Августинъ, „мы убѣждаемся въ томъ, что должно быть предпочитаемо живущее-безжизненному, одаренное чувствомъ—безчувственному, разумное—неразумному,безсмертное—смертному, могущественное—безсильному, правое—неправому, прекрасное—безобразному, доброе—худому, нетлѣнное—тлѣнному, неизмѣняемое—измѣняемому, невидимое—видимому, безтѣлесное—тѣлесному, блаженное—злополучному. А такъ какъ мы, не колеблясь, Творца поставляемъ выше сотвореннаго, то необходимо, чтобы мы признавали, что жизнью Онъ живетъ самою высшею, что Онъ все чувствуетъ и понимаетъ, не можетъ умирать, повреждаться и измѣняться, а также, что Онъ не есть тѣло, а есть духъ всемогущій, всеправедный, всесовершенный, всеблагій и всеблаженный" [1]. „Если мы въ томъ, что есть лучшаго у насъ, т. е. умѣ не находимъ очертанія формъ, яркости цвѣтовъ, пространственной величины, отособленности частей, массивнаго объема, передвиженія съ мѣста на мѣсто и тому подобное; то не должны предполагать этого и въ Томъ, Кто несравненно лучше нашего лучшаго и должны представлять Бога, если можемъ, и насколько можемъ, благимъ безъ (ограниченной) качественности (sine qualitate bonum), великимъ безъ количественности (sine quantitate magnum), творцемъ безъ имѣнія нужды въ чемъ либо существующемъ, выше всего, но безъ мѣста присутствія (sine situ presidentem), все содержащимъ, но безъ заключенія Его въ Себѣ (sine habitu omnia continentem), вездѣ сущимъ всецѣло безъ мѣста (sine loco ubique totum), вѣчнымъ безъ времени (sine tempore sempiternum), все измѣняемое производящимъ, но безъ всякой перемѣны въ Себѣ и безъ всякаго страданія" [2].

---

[1]) De trinit. lib. XV. c. 4.
[2]) De trinit. lib. V. c. 1. n. 2.

Вотъ, по воззрѣнію древнихъ учителей церкви, пути, посредствомъ которыхъ разумъ можетъ доходить до доступнаго ему, болѣе или менѣе яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ,—тѣ самые пути, которые впослѣдствіи получили названія: via negationis, via assertionis (или causalitatis et manifestationis) и via eminentiae [1]). Сущность же того познанія о Богѣ, до какого можетъ достигнуть здѣсь разумъ, руководимый идеею Бога, вкороткѣ можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ. На первомъ изъ этихъ путей—via negationis разумъ въ своемъ представленіи о Богѣ отрицаетъ все то, чтò видитъ въ мірѣ не соотвѣтствующаго Его идеѣ, какъ существа безконечнаго, и приходитъ къ такого рода понятіямъ о Богѣ, что Онъ безначаленъ, неизмѣненъ, безграниченъ, безвремененъ или вѣченъ, безсмертенъ, и т. п. Эти понятія, замѣтимъ мимоходомъ, характера отрицательнаго, но въ тоже время вовсе [2]) не таковы, какъ представляется нѣкоторымъ, чтобы не заключали въ себѣ ничего положительнаго. Напротивъ, будучи по виду отрицательными, по существу дѣла они выражаютъ собою самую высшую положительность. Потому что они заключаютъ въ себѣ не одно отрицаніе бытія, а отрицаніе самаго отрицанія, иначе говоря, отрицаніе того, чтò есть несовершеннаго и отрицательнаго въ бытіи, а такого рода отрицаніе указываетъ на бытіе самое положительное и чуждое всякихъ несовершенствъ. Идя другимъ путемъ via assertionis, разумъ останавливаетъ свое вниманіе въ мірѣ на томъ, что находитъ здѣсь соотвѣтствующаго идеѣ Бога и въ чемъ явственно от-

---

[1]) *Александръ же гальскій* указывалъ только на два пути естественнаго Богопознанія, называя ихъ modus positionis и modus privationis. Per modum privationis мы познаемъ въ Богѣ, что Онъ не есть, а per modum positionis, доходимъ до понятія о томъ, что Онъ есть (Summ. p. 1. qu. 2. membr 1. art 2). *Дюрандъ* же насчитываетъ три пути, называя ихъ—via eminentiae, via causalitatis и via remotionis (in Magistri sentent. I. dist. 3. qu. 1).

[2]) Таково между прочимъ мнѣніе Штрауса.

крывается образъ Божій, и доходитъ до слѣдующихъ представленій о Богѣ, что Онъ есть духъ, что Онъ обладаетъ разумомъ и свободою, что Онъ благъ, истиненъ, праведенъ и т. п. Но здѣсь онъ еще не достигаетъ того, чтобы представлять Бога всевѣдущимъ, премудрымъ, всемогущимъ всеблагимъ, и т. п. Такого представленія о Богѣ онъ достигаетъ уже на послѣднемъ пути via eminentiae; такъ какъ, становясь на этотъ путь, онъ побуждается не только приписывать Богу то, что находитъ лучшаго и совершеннѣйшаго въ мірѣ, какъ Его творенія, но и представлять все это въ Богѣ, какъ безконечномъ существѣ, въ безконечно высшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ и въ полномъ отрѣшеніи отъ всего несовершеннаго, конечнаго и ограниченнаго.

§ 43.

Значеніе естественнаго способа Богопознанія.

Понятно должно быть послѣ сего, каково значеніе естественнаго способа Богопознанія. Ясно, что самъ по себѣ разсматриваемый онъ вполнѣ годенъ и достаточенъ для того, чтобы привести къ болѣе или менѣе ясному, опредѣленному и въ тоже время къ совершенно вѣрному представленію о Богѣ. Имѣя, конечно, это, а не что либо иное въ виду, и самъ ап. Павелъ такъ выразился объ язычникахъ, не познавшихъ истиннаго Бога, не смотря на имѣющійся въ ихъ рукахъ естественный способъ Богопознанія (Рим. 1, 19. 20), что они безотвѣтны (ст. 20). Такую, конечно, а не иную мысль соединяли съ естественнымъ способомъ Богопознанія и учители церкви, когда къ незнающимъ и не желавшимъ знать истиннаго Бога обращались съ такого рода упреками: „только не имѣющимъ ума свойственно отрицаться отъ своего Творца и Создателя-Бога“ [1]),

[1]) *Св. Аѳанас.* orat. contr. gent. n. 30.

или: „тотъ крайне несмысленъ, кто, слѣдуя естественнымъ указаніямъ, не восходитъ до познанія Бога самъ собою“ [1]). Тоже самое выражали они прямѣе и положительнѣе. Такъ, напр. *Іустинъ*, *Минуцій* и другіе прямо указываютъ на нѣкоторые довольно замѣтные слѣды истиннаго понятія о Богѣ, встрѣчающіеся у древнихъ философовъ и мудрецовъ, чѣмъ послѣдніе были обязаны одному естественному откровенію Слова, или, что тоже, одному естественному способу Богопознанія [2]). По *Клименту александрійскому*, каждый можетъ познать Отца и Творца всего изъ самой натуры безъ наставленія и науки [3]), а по *Оригену*, Богъ напечатлѣлъ на душахъ всѣхъ людей то, чему училъ чрезъ пророковъ и Спасителя, дабы никто не извинялся предъ судомъ Божіемъ незнаніемъ [4]). Не только авторитетъ божественныхъ писаній, говоритъ *Августинъ*, проповѣдуетъ, что есть Богъ, но и вся окружающая насъ натура, къ которой и мы сами принадлежимъ, громко вопіетъ о бытіи совершеннѣйшаго Творца [5]).

Но это не то значитъ, чтобы естественный способъ настолько былъ годенъ и достаточенъ въ дѣлѣ Богопознанія, чтобы при немъ не предполагалось уже надобности въ другомъ высшемъ и болѣе совершенномъ способѣ. Это не показываетъ даже и того, чтобы естественный способъ всегда на самомъ дѣлѣ оказывался достаточнымъ для достиженія въ дѣлѣ Богопознанія и той цѣли, къ которой онъ предназначенъ; такъ какъ успѣхъ здѣсь долженъ зависѣть не отъ него самаго, а отъ такого или иного пользованія имъ свободно мыслящимъ разумомъ. Между тѣмъ долгій опытъ съ неотразимою оче-

---

[1]) *Григор. назіан.* Orat. XXVIII. n. 6.
[2]) *Іуст.* Apolog. 1. n. 46. Apolog. 2. n. 10.
[3]) Strom. lib. V. c. 14. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col. 197.
[4]) Contr. Cels. lib. 1. n. 4.
[5]) De trinit. lib. XV. c. 4.

видностію показалъ, что и на самомъ дѣлѣ естественный способъ, хотя не по своей винѣ, а вслѣдствіе развращенія сердецъ людей, но тѣмъ не менѣе оказывается совершенно безсильнымъ привести людей къ истинному Богопознанію. Если между лучшими изъ язычниковъ были близкіе къ истиннымъ понятіямъ о Богѣ, то они составляли самую незамѣтную и незначительную долю сравнительно со всѣмъ язычествомъ, да и у нихъ самихъ познаніе о Богѣ не было чистою истиною, а смѣсью истиннаго съ ложнымъ. Потому-то ап. Павелъ говоритъ: *понеже бо въ премудрости Божіей не разумѣ міръ премудростію Бога, благоизволилъ Богъ буйствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ* (1 Кор. 1, 21). Съ этой стороны смотря на естественный способъ Богопознанія, и всѣ древніе учители церкви признавали его крайне несостоятельнымъ и недостаточнымъ, вслѣдствіе чего и сознавали безусловную необходимость для людей кромѣ его въ другомъ, болѣе пригодномъ и надежномъ способѣ Богопознанія, а именно, въ способѣ откровенномъ. „Никто не можетъ знать Бога“, напр. пишетъ *св.Ириней*, „если Богъ не научитъ, т. е. Богъ не познается безъ Бога“ [1]). По *Клименту александрійскому* для людей „остается одно средство познать не познаннаго Бога,—это божественная благодать и для всѣхъ открытое Слово“ [2]). И по *Оригену*, природа человѣческая, при всѣхъ со стороны своей усиліяхъ, безсильна отыскать Бога и найти свое искомое сама собою безъ Его содѣйствія [3]). *Св. Григорій назіанзенъ* пишетъ: „что мы существуемъ и знаемъ Бога,—это отъ Бога“ [4]).

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 6. n. 4.
[2]) Strom. lib. V. c. 12. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col. 124.
[3]) Contr. Cels. lib. VII. n. 42.
[4]) Orat. 19. n. 8.

§ 44.

Сущность способа Богопознанія откровеннаго. По ученію откровенія.

Въ чемъ же заключается сущность способа Богопознанія откровеннаго? Апостолъ Павелъ, касаясь всѣхъ извѣстныхъ пророковъ, отъ которыхъ оставлены намъ письмена, говоритъ: *многочастнѣ и многообразнѣ древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ дній сихъ глагола намъ въ Сынѣ* (Евр. 1, 1). По мысли Апостола, не сами собою говорили пророки, а въ нихъ говорилъ Самъ Богъ, и слѣдовательно ихъ слово о Богѣ было не ихъ собственное, личное слово, а слово о Себѣ Самаго Бога. Въ чемъ же собственно состояло это глаголаніе Бога во пророцѣхъ или, что тоже, то внутренее отношеніе Бога къ сознанію и рѣчи пророковъ, на основаніи котораго можно было сказать, что не сами собою говорили они, а говорилъ въ нихъ Богъ? На это Апостолъ не даетъ прямаго и положительнаго отвѣта, но такъ какъ онъ этотъ способъ словеснаго откровенія Божія людямъ ставитъ подлѣ подобнаго же способа самооткровенія Его въ Своемъ Сынѣ, то ясно, что, по его мысли, первый способъ откровенія Божія не только не стоитъ въ противорѣчіи съ послѣднимъ, а напротивъ заключаетъ въ себѣ нѣчто съ нимъ сходное и аналогичное. Что же здѣсь могло быть сходственнаго или аналогическаго? Богъ словесно открылъ Себя людямъ чрезъ Сына тѣмъ, что Его Сынъ сталъ человѣкомъ, принявши всецѣло въ единство Своей vпостаси естество человѣческое, безъ уничтоженія его въ Себѣ или измѣненія, и что, поэтому, Онъ, уча людей о Богѣ, говорилъ имъ о Немъ, не какъ человѣкъ только, а какъ Богочеловѣкъ. Такого внутренняго соотношенія между божественнымъ и человѣческимъ въ лицѣ пророковъ, само собою понятно, не было и не могло быть,

такъ какъ о пророкахъ говорится только, что они были движимы Духомъ Святымъ (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερομένη 2 Петр. 1, 21) что сила Духа Господня исполнила пророка (Мих. 3, 8), что Духъ Господень низшелъ (Iез. 11, 5), сошелъ (1 Цар. 10, 10; 19, 20), или нашелъ (1 Цар. 10, 6),—чѣмъ ясно обозначалась одна только высоко вліятельная и дѣйственная, а не упостасная близость Духа Божія къ пророкамъ. Но тѣмъ не менѣе это нравственное сближеніе Духа Божія съ духомъ пророковъ такъ было внутренне и глубоко, что въ немъ нельзя не примѣчать нѣкоторой аналогіи съ тѣмъ объединеніемъ божескаго и человѣческаго, которое явилось въ лицѣ Іисуса Христа чрезъ принятіе естества человѣческаго въ упостась Божества. Въ Іисусѣ Христѣ, хотя пребывали цѣлыми и неизмѣнными божеское и человѣческое сознаніе, но вслѣдствіе своего упостаснаго объединенія такъ внутренно и глубоко соединены были въ Немъ, что все, что̀ ни сознавалъ Онъ, сознавалъ не какъ Богъ только или человѣкъ, а какъ Богъ и человѣкъ вмѣстѣ, и все, что ни говорилъ, опять говорилъ не какъ Богъ только или человѣкъ только, а какъ Богочеловѣкъ. Подобно сему и въ лицѣ пророка, хотя дѣйствіе Духа Божія и его личное сознаніе оставались цѣлыми и неизмѣнными [1]), но Духъ Божій настолько Собою проникалъ его сознаніе и это сознаніе настолько возвышалось надъ самимъ собою и приближалось къ мыслямъ Духа Божія, что они составляли собою одно внутреннее, духовное единство, вслѣдствіе чего пророкъ ясно сознавалъ, что онъ мыслитъ и представляетъ извѣстнаго рода открываемые ему предметы не самъ собою,

[1]) Такъ напр. пророки представляются сознательно бесѣдующими съ Господомъ во время вдохновенія или дѣйствія на нихъ Св. Духа (Исх. 17, 4; Быт. 15, 2; Исх. 6, 5—8; Іоан. 4, 1—4), а по прошествіи экстаза хорошо помнящими и отчетливо представляющими все видѣнное и слышанное въ откровеніи, а также входящими во все это съ должнымъ обсужденіемъ и изслѣдованіемъ (1 Петр. 1, 10. 11).

а подъ наитіемъ и дѣйствіемъ Духа Божія, и если онъ открываемое Духомъ Божіимъ высказывалъ свойственнымъ ему языкомъ человѣческимъ и подъ ограниченными и временными образами доступныхъ его сознанію представленій, то это не препятствовало ему сознавать, что высказывалъ здѣсь не свои мысли, а мысли Божіи, не свои личныя слова, а слова Господни. Такимъ образомъ богодухновеніе пророческое было дѣйствіемъ Божіимъ въ нѣкоторомъ отношеніи похожимъ на воплощеніе или вочеловѣченіе Бога Слова въ лицѣ Іисуса Христа, а именно было дѣйствіемъ непосредственнаго снисхожденія Духа Божія къ тѣмъ изъ людей, которые по степени нравственнаго своего развитія способны были къ тому, чтобы воспринять Его откровеніе и быть органами его и носителями (2 Петр. 1, 21). И это снисхожденіе Духа Святаго къ святымъ Божіимъ людямъ ни чуть не сопровождалось для нихъ оцѣпенѣніемъ или омертвеніемъ ихъ душевныхъ силъ, а напротивъ ихъ личное сознаніе отъ этого становилось еще несравненно болѣе прежняго свѣтлымъ, широкимъ и глубокимъ, сохраняя при этомъ даже всѣ свои личныя особенности въ образѣ пониманія и представленія вещей. Тоже самое должно сказать и относительно богодухновенности апостоловъ, которымъ было дано обѣтованіе Самимъ Господомъ о ниспосланіи имъ Духа Утѣшителя и пребываніи Его съ нимъ и во вѣкъ (Іоан. 14, 16. 26; 15, 26), и которые, во исполненіе сего обѣтованія въ день пятидесятницы, дѣйствительно исполнились Духа Святаго (Дѣян. 2, 4). Исполненные же Св. Духа подобно пророкамъ, и апостолы всегда чувствовали себя находящимися подъ непосредственнымъ Его дѣйствіемъ и водительствомъ, особенно когда выступали на дѣло служенія Христова съ своимъ словомъ устнымъ или письменнымъ (2 Кор. 3, 5), а потому когда они говорили и писали, хотя пользовались при этомъ и личнымъ человѣческимъ сознаніемъ и свойствен-

нымъ ему образомъ представленія (Дѣян. 15, 28; 1 Кор. 7, 25. 40; 2 Кор. 10, 10), всегда неразлучнымъ было съ ихъ сознаніемъ то убѣжденіе, что высказывали не свои мысли, а мысли Христовы, что проповѣдывали не свое ученіе, а то, которому были научены отъ Духа Святаго. *Кто бо разумѣ умъ Господень, иже изъяснитъ и*, говорилъ Павелъ отъ лица всѣхъ апостоловъ? *Мы же умъ Христовъ имамы* (1 Кор. 2, 16). *Мы же не духа міра сего пріяхомъ, но Духа, иже отъ Бога, да вѣмы, яже отъ Бога дарованная намъ, яже и глаголемъ не въ наученыхъ человѣческія премудрости словесѣхъ, но въ наученныхъ Духа Святаго* (1 Кор. 2, 12. 13).

§ 45.

По ученію церкви.

Таково же было и ученіе церкви о богодухновенности священныхъ писателей ветхаго и новаго завѣта. Можно замѣтить только, что древніе учители церкви вопросъ о богодухновенности священныхъ писателей не дѣлали предметомъ нарочитаго и всесторонняго изслѣдованія. А потому въ рѣшеніи его большею частію они касались той его стороны, какая въ немъ была самая важная и существенная, а именно того, дѣйствительно ли священные писатели были вдохновляемы Духомъ Святымъ, и дѣйствительно ли они то, что̀ оставили намъ въ письменахъ своихъ, писали не сами собою, а по непосредственному внушенію Божію? Тѣмъ не менѣе, если не всѣ, то многіе изъ нихъ, и если не всегда прямо, то косвенно касались и той стороны вопроса, въ какомъ отношеніи были священные писатели къ дѣйствовавшему чрезъ нихъ Св. Духу, были ли они одними только чисто механическими и страдательными Его орудіями, или же сознательными и не совершено безучастными органами Его мысли, и если оставлялось здѣсь

нѣкоторое мѣсто на долю ихъ личнаго сознанія и самодѣятельности, то въ какомъ именно отношеніи. Благодаря этому, въ древне-учительскихъ писаніяхъ мы находимъ весьма достаточно частныхъ чертъ, относящихся къ ученію о богодухновенности священныхъ писателей, на основаніи которыхъ съ увѣренностію можно заключать о томъ, каково именно было общецерковное понятіе объ этомъ предметѣ.

Уже *Климентъ римскій* ясно свидѣтельствуетъ о вѣрѣ своей и всей римской церкви (отъ лица которой онъ писалъ къ церкви коринѳской) въ богодухновенность священныхъ писателей, замѣчая о нихъ между прочимъ, что „бывъ служителями благодати Божіей, они говорили по дѣйствію Духа Святаго" (διὰ πνεύματος ἁγίου ἐλάλησαν) [1]). Въ какомъ смыслѣ было понимаемо Климентомъ это содѣйствіе Святаго Духа, видно между прочимъ изъ того, что онъ, приводя слова нѣкоторыхъ изъ пророковъ, относитъ ихъ не только къ пророкамъ, но и къ Святому Духу и выражается такъ: „Духъ Святый говоритъ" [2]), или: „Духъ Святый сказалъ" [3]). Это дѣйствіе Духа Святаго на людей, получившихъ даръ пророчества, *св. Игнатій Богоносецъ* называетъ вдохновеніемъ, выражаясь объ избранныхъ Богомъ пророкахъ, что они были вдохновляемы благодатію Христовою" (ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ [4]). И *св. Іустинъ, Ѳеофилъ*, а также *Аѳинагоръ* ясно говорятъ о пророкахъ какъ такого рода лицахъ, которые были вдохновляемы [5]), или движимы Духомъ Святымъ [6]), а самое дѣйствіе на нихъ Духа Святаго называютъ вдохновеніемъ [7]), разумѣя

---

[1]) Epist. 1. ad Corinth. c. VIII.
[2]) Ibid. c. 13.
[3]) Ibid. c. 16.
[4]) Ad Magnes. epist. c. 8.
[5]) Iyst. Apolog. 1. n. 33.
[6]) Аѳинаг. Apolog. c. 9.
[7]) Iуст. Apolog. 1. n. 35. Ѳеоф. Ad Autol. lib. 1. c. 14. lib. III. c. 23.

подъ послѣднимъ не какое либо косвенное, внѣшнее или посредствующее, а внутреннее, дѣятельное и непосредственное дѣйствіе на пророковъ Святаго Духа. Такъ, *Іустинъ*, ссылаясь на слова пророковъ, подобно Клименту римскому, весьма часто выражается: „такъ пророчественный Духъ сказалъ или говоритъ чрезъ пророка[1]); такъ повелѣваетъ, возвѣщаетъ[2]), свидѣтельствуетъ[3]), предсказываетъ духъ чрезъ пророка[4]) и т. п. Въ подобномъ же смыслѣ *св. Ѳеофилъ* замѣчаетъ о Словѣ, сходившемъ на пророковъ, что „Оно чрезъ нихъ глаголало о твореніи міра и о всемъ прочемъ“[5]). Но Іустинъ кромѣ того старается еще яснѣе и нагляднѣе представить свою мысль о богодухновенности пророковъ, для чего прибѣгаетъ къ очень характерному сравненію дѣйствій Духа Святаго на вдохновляемыхъ Имъ пророковъ съ дѣйствіемъ артиста посредствомъ смычка на цитрѣ или лирѣ[6]). Понимая въ строгомъ смыслѣ это сравненіе Іустиново, можно бы подумать, что онъ не только допускалъ внутреннее и непосредственное дѣйствіе Духа Божія на пророковъ, но и всю пророческую дѣятельность относилъ исключительно къ одному Духу, оставляя за пророками значеніе однихъ чисто механическихъ и страдательныхъ или безсознательныхъ орудій. Но не нужно при этомъ терять изъ виду, что Іустинъ здѣсь же поставляетъ условіемъ для способности къ принятію дѣйствій Св. Духа нравственную чистоту или святость, а это нравственное состояніе не только не исключаетъ въ духѣ человѣческомъ сознательности и самообладаемости, а напротивъ предполагаетъ въ немъ высшую степень сознанія и свободы,—со-

---

[1]) Apolog. 1. n. 39. 41. 42. 51.
[2]) Ibid. n. 40.
[3]) Ibid. n. 44.
[4]) Ibid. n. 31, 53.
[5]) Ad Authol. lib. II. n. 10.
[6]) Cohort. ad. graec. c. 8.

знанія, способнаго совершенно объединиться съ мыслію божественною и свободы способной совершенно покориться волѣ божественной. Главное же, чего не слѣдуетъ забывать здѣсь, это то, что Іустинъ вовсе не имѣлъ ни повода ни намѣренія въ ученіи о богодухновенности пророковъ касаться того вопроса, насколько пророки, при дѣйствіи на нихъ Св. Духа, оставались при своемъ личномъ самосознаніи и самодѣятельности. Цѣлью его—было одно,—ясно выразить вѣру свою и всей церкви въ то, что было самаго главнаго и существеннаго въ ученіи о богодухновенности пророковъ, что дѣйствительно они были вдохновляемы Духомъ Святымъ, и что то, что̀ возвѣщали они, не было самоличнымъ дѣломъ ихъ, а непрерывнымъ дѣйствіемъ глаголавшаго чрезъ нихъ Духа Святаго. Тоже самое нужно замѣтить и относительно употребленнаго *Аѳинагоромъ* сравненія пророковъ съ флейтою, а Духа Святаго, вдохновлявшаго ихъ, съ музыкантомъ вдувающимъ свое дыханіе въ флейту [1]).

Ириней же, уча съ такою же ясностію и твердостію о богодухновенности какъ пророковъ, чрезъ которыхъ изрекалъ свое слово Св. Духъ [2]), такъ и апостоловъ, возвѣщавшихъ все Святымъ Духомъ [3]), отличаетъ уже въ рѣчи ихъ (вызванный къ тому борьбою съ гностиками), то, что̀ въ ней было

[1]) Apolog. c. 9. Примѣч. Можно замѣтить, какъ странно и неосновательно то мнѣніе нѣкоторыхъ позднѣйшихъ ученыхъ (тюбингенцевъ), что будто бы ученіе о богодухновенности священныхъ писателей вовсе неизвѣстно было въ церкви до времени св. Иринея. Прямо противъ этого говорятъ всѣ вышеизложенныя нами свидѣтельства. Къ этому можно еще присовокупить, что не только въ первенствующей христіанской церкви существовала вѣра въ богодухновенность священныхъ писателей, но и въ церкви ветхозавѣтной была такая же вѣра въ богодухновенность пророковъ. Подтвержденіемъ сего между прочимъ служатъ совершенно ясныя свидѣтельства объ этомъ Филона (De spec. legg. III. ed. Mangy. 11, 243; quis div. rerum haer. 1, 510. 511; de proem. et poen. 11, 417), и Іосифа Флавія (contra Apion. 1, 7. 8).

[2]) Contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 2. lib. III, c. 6. n. 1.

[3]) Ibid. lib. III. c. 16. n. 1.

человѣческаго и относящагося къ личнымъ и случайнымъ особенностямъ. Такъ, напримѣръ, опровергая гностиковъ, которые ложно толковали нѣкоторыя мѣста изъ посланій ап. Павла онъ требуетъ для правильнаго пониманія этого Апостола принимать всегда во вниманіе ту обычную въ немъ особенность, по которой онъ часто допускаетъ въ своей рѣчи свободную перестановку словъ, дѣлая это „по быстротѣ рѣчи и стремительности находящагося въ немъ духа“ (propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est Spiritus) [1]). Или, при изъясненіи мѣста изъ посланія къ Галатамъ гл. 3 ст. 19: „къ чему же законъ дѣлъ? онъ данъ, пока не придетъ сѣмя“..., Ириней, останавливая свое вниманіе на вопросѣ и отвѣтѣ, дѣлаетъ такое замѣчаніе: „человѣкъ спрашиваетъ, а Духъ отвѣчаетъ“ [2]). Подобное же замѣчаніе относительно ап. Павла дѣлаетъ и *Тертулліанъ*, признававшій безусловно богодухновенность какъ пророковъ, одушевляемыхъ Духомъ Святымъ [3]), такъ и апостоловъ, имѣвшихъ своимъ учителемъ, научавшимъ ихъ всему, Духа Святаго [4]). По поводу разсужденій Апостола въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ объ относительномъ значеніи брачной и безбрачной жизни (гл. 7, ст. 8—12. 25—28), онъ замѣчаетъ, что здѣсь Апостолъ нѣчто говоритъ отъ себя или человѣческаго разсужденія и въ видѣ совѣта, а другое по повелѣнію божественному; а между совѣтомъ и повелѣніемъ Божіимъ— большая разница [5]).

Оригенъ хотѣлъ было совершенно исключить присутствіе человѣческаго элемента въ писаніяхъ какъ пророковъ, такъ и апостоловъ, утверждая, „что священныя писанія за-

[1]) Contr haeres. lib. III. c 7. n. 2.
[2]) Ibidem.
[3]) Apolog. c. 18.
[4]) De praescript. haeres. c. 8. 22.
[5]) De exhortat. Castit. c. 3. 4.

ключаютъ полноту Духа и что ничего нѣтъ ни въ пророкахъ, ни въ законѣ, ни въ евангеліи, ни въ апостолѣ, что не происходило бы отъ полноты божественнаго величія" [1]). „Вѣря словамъ Господа моего Іисуса Христа", въ другомъ мѣстѣ говоритъ онъ, „я не думаю, чтобы въ законѣ и пророкахъ была хотя одна іота, чуждая таинственнаго, а также не думаю, чтобы изъ этого что либо могло произойти, пока все существуетъ" [2]). Но, распространяя такимъ образомъ богодухновенность Писанія на каждую его букву [3]), Оригенъ, кромѣ того, что иногда за должные предѣлы выводилъ допускаемое имъ педагогическое снисхожденіе Самаго Бога къ современному состоянію образованія людей [4]), находилъ себя еще вынужденнымъ при встрѣчѣ затрудненій въ Писаніи историческаго или хронологическаго характера, прибѣгать къ аллегоризму, который вопреки его теоріи о богодухновенности каждой іоты въ Писаніи, не только подрывалъ букву Писанія, но и самый историческій его смыслъ [5]). Между тѣмъ иногда Оригенъ и прямо высказывался противъ своей теоріи, допуская въ языкѣ священныхъ писателей нѣкотораго рода недостатки (солецизмы) [6]), а также особенности, относящіяся къ ихъ слогу [7]).

Учители же четвертаго вѣка не только ясно учатъ о богодухновенности священныхъ писателей, какъ о непосред-

---

[1]) Homil. XXI in Ierem. n. 2. Patr. Curs. compl. graec. T. XIII. col. 1612.

[2]) In Exod. homil. 1. n. 4. Ibid. T. XII. col. 300.

[3]) Select. in Psalm. Ibid. T. XII. col. 1081.

[4]) Contr. Cels. lib. IV. n 71. Ibid. T. XI. col. 1140 et 1141.

[5]) Comment. in Math. T. XVI. n. 12. Ibid. T. XIII. col. 1409.

[6]) Comment. in Ioann. T. II. Ibid. T. XIV. 184. 185.

[7]) Comment. in epist. ad Rom. lib. X. n. 13. 14. Ibid. T XIV. col. 1271—1273. Относительно *Климента александрійскаго*, равно какъ и *св. Кипріана* можно замѣтить, что они прямо не касались вопроса объ отношеніи божественнаго и человѣческаго въ лицѣ священныхъ писателей, хотя прямо и ясно

ственномъ и положительномъ дѣйствіи на нихъ Духа Святаго, но съ такою же ясностію и рѣшительностію показываютъ и то, что это дѣйствіе происходило при извѣстнаго рода соучастіи и содѣйствіи самихъ же священныхъ писателей, которые, по ихъ представленію, не какъ какія либо слѣпыя и механическія орудія, а какъ существа разумно сознательныя принимали откровенія Святаго Духа, и сознательно принимая ихъ, съ тою же сознательностію и сами усвояли ихъ и другимъ передали, какъ уже пересознанное и усвоенное ими самими. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно разсужденіе *св. Василія великаго*. Указавши на то, что собственно дѣлало пророковъ способными къ дѣйствіямъ на нихъ Святаго Духа, а именно, на неомраченность въ нихъ нечистотами грѣховными того, что̀ составляетъ владычественное (ἡγεμονικόν) въ душѣ, а также на чистоту души, дѣлающую ее способною, подобно гладкому и прозрачному веществу, въ отраженіямъ въ себѣ Духа [1]), онъ такъ продолжаетъ далѣе: „нѣкоторые говорятъ, что они (пророки) пророчествовали въ изступленіи, такъ что человѣческій умъ затмѣваемъ былъ Духомъ. Но противно самому посланическому назначенію божественнаго наитія (παρὰ τὴν ἐπαγγελίαν ἐστὶ τῆς Θείας ἐπιδημίας)

признавали за ними богодухновенность въ строгомъ смыслѣ сего слова. У Климента, напр. встрѣчаются такого рода замѣчанія: „Іеремія, или лучше Святый Духъ въ немъ, показываетъ“ (Cohort. ad gent. c. 8. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 168), или: „Духъ Святый говоритъ чрезъ пророка Осію“ (Ibid. col. 189). Въ *Педагогѣ* говоритъ: „законъ данъ чрезъ Моисея, но не Моисеемъ, а Словомъ“ (lib. 1. c. 7. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 321); а въ *Строматахъ*: „пророчество есть знаніе того, что было открываемо Господомъ“ (Strom. lib. II, c. 12. Ibid. col. 992) И св. Кипріанъ выражается: „Духъ Святый возвѣщаетъ или обозначаетъ въ Псалмахъ, въ Пѣснь пѣсней: „Духъ Святый предвозвѣщаетъ чрезъ Апостола“ (De unit. eccles. n. 4. 8. 10). „Духъ Святый говоритъ въ божественномъ Писаніи, Духъ Святый въ псалмахъ подтверждаетъ, Духъ Святый говоритъ чрезъ Соломона (De oper. Eleem. n. 2. 5. 9), и т. п.

[1]) Comment. in Isaiam. prooem. n. 3. Patr. curs. compl. graec. T. XXX. col. 121. 124.

богодухновеннаго дѣлать изступленнымъ (ἔμφρονα), такъ чтобы онъ, когда исполняется божественныхъ наставленій, выходилъ изъ свойственнаго ему разума, и когда приноситъ пользу другимъ, самъ не получалъ никакой пользы отъ собственныхъ своихъ словъ. И вообще, сообразно ли сколько нибудь съ разумомъ, чтобы Духъ премудрости дѣлалъ кого либо подобнымъ лишенному ума и Духъ вѣдѣнія лишалъ разумности? Свѣтъ не производитъ слѣпоты, а напротивъ того возбуждаетъ данную отъ природы силу зрѣнія. Такъ и Духъ не производитъ въ душахъ омраченія, а напротивъ того возбуждаетъ умъ, очищаемый отъ грѣховныхъ скверкъ, къ созерцанію мысленнаго. Что лукавая сила, злоумышляющая противъ человѣческой природы, можетъ производить въ мысляхъ смѣшенность, въ этомъ ничего нѣтъ невѣроятнаго. Но нечестиво утверждать, чтобы тоже самое дѣйствіе производило присутствіе Божія Духа" [1]). Съ не меньшею твердостію и рѣшительностію возставалъ и *св. Епифаній* противъ того ложнаго представленія о пророкахъ, будто они во время вдохновеній находились въ безсознательномъ и чисто страдательномъ состояніи, не сознавая ясно ни себя, ни того, что̀ имъ открывалось, а только механически передавая чрезъ себя говоренное въ нихъ Святымъ Духомъ. По Епифанію характеристическую черту истинныхъ пророковъ собственно и составляетъ то, что они при дѣйствіи на нихъ Святаго Духа „сохраняли совершенно здоровую мысль, а также способность къ наученію и разсужденію" (ἐῤῥωμένην ἐχόντων τὴν διάνοιαν καὶ τὴν διδασκαλίαν καὶ τὴν διαλογήν) [2]). *Златоустъ* уста пророковъ называетъ устами Божіими [3]) и относительно всего Писанія утверждаетъ, что то,

---

[1]) Ibid. n. 5. col. 125.
[2]) Adv. haeres. lib. II. T. 1. haeres. 48. n. 3.
[3]) In acta apost. homil. XIX. n. 5. Opp. ed Paris. T. IX. p. 159.

что̀ говоритъ оно, возвѣстилъ самъ Господь [1]), но въ тоже время онъ не исключаетъ извѣстной доли личнаго участія и со стороны самихъ священныхъ писателей, бывшихъ сознательными органами слова Божія. Такъ онъ у каждаго изъ евангелистовъ допускаетъ своего рода личныя особенности и представляющіяся у нихъ въ нѣкоторыхъ малыхъ вещахъ несогласія (ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία), которыя, по его мнѣнію, не только не говорятъ противъ истины евангельской, а напротивъ служатъ несомнѣннымъ и неопровержимымъ ея признакомъ. „Ибо если бы они (евангелисты)", говоритъ онъ, „были во всемъ до точности согласны и относительно времени и относительно мѣстъ и относительно самыхъ словъ, то никто изъ враговъ не могъ бы повѣрить, чтобы они писали, не сошедшись и не согласившись взаимно между собою, какъ обыкновенно дѣлаютъ люди, а также чтобы согласіе ихъ было дѣломъ одной искренности. Теперь же то самое, что (въ евангеліяхъ) замѣчается нѣкотораго рода несогласіе въ малыхъ вещахъ, должно отдалить отъ нихъ всякое подозрѣніе и торжественно оправдать довѣріе къ написавшимъ (ихъ). Поэтому то разности, относящіяся къ мѣстамъ ли или временамъ, ничуть не вредятъ истинѣ ихъ повѣствованія... Въ главнѣйшемъ же (прошу васъ замѣтить) въ томъ, что касается жизни нашей и что относится къ сущности проповѣди, никто изъ нихъ (евангелистовъ) ни въ чемъ и самомъ малѣйшемъ не расходится другъ съ другомъ" [2]).

Подобнымъ же образомъ разсуждали о богодухновенности священныхъ писателей и учители дальнѣйшаго времени. Подобно тому, какъ Златоустъ уста пророковъ называлъ устами Божіими, *бл. Августинъ* апостоло̀въ сравниваетъ съ руками,

---

[1]) De Lazaro conc. IV. n. 3. ed. Paris. T. 1. p. 755.
[2]) In Matth. homil. 1. n. 2. Ibid. T. VII. p. 5. 6.

записывавшими то, что̀ диктовалъ самъ Господь[1]), и кромѣ того все священное Писаніе называетъ venerabilem stilum Spiritus [2]). Но, обозначая этимъ не что иное, какъ то, что священные писатели не сами собою, а подъ непосредственнымъ дѣйствіемъ и водительствомъ Святаго Духа, и ученіе не свое, а слово самаго Бога передавали въ писаніяхъ, онъ не думаетъ совершенно отстранять всякое со стороны ихъ личное и сознательное участіе въ этомъ божественномъ дѣлѣ, служить которому они были призваны. О евангелистахъ, написавшихъ евангелія, онъ замѣчаетъ, что каждый изъ нихъ писалъ, какъ припоминалъ и какъ кому приходило на сердце, пиша короче или пространнѣе (ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius [3]), и каждый изъ нихъ, хотя былъ вдохновленъ, не лишнимъ считалъ присовокупить долю своего труда (non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit) [4]). *Іеронимъ* же, подобно св. Василію и Епифанію, съ особенною силою выражается противъ того мнѣнія, будто бы лица, вдохновляемыя Духомъ Святымъ, должны были находиться въ состояніи изступленія, соединяемаго съ потерею сознанія и воли. Пророки, по Іерониму, обладали полнымъ присутствіемъ духа и сознаніемъ, „а не возвѣщали своихъ рѣчей, какъ съ безумными женщинами бредилъ Монтанъ, въ состояніи изступленія, такъ чтобы не знали того, что говорили и, уча другихъ, не знали чему учили“ [5]). Оставляя же за священными писателями при ихъ богодухновенности личное сознаніе и своего рода самодѣятельность, онъ отличаетъ въ ихъ языкѣ свои личныя особенности, и даже своего рода недостатки въ ли-

[1]) De consens. evang. lib. 1. c. 35. n. 54.
[2]) Confess. lib. VII. c. 21. n. 27. Opp. ed. Paris. T. 1. col. 143.
[3]) De concens. evang. lib. II. c. 12. n. 27.
[4]) Ibid. lib. 1. c. 2. n. 4.
[5]) Prooem. comment. in Isaiam. Такъ же Prooem. in Nahum, Habac.

тературномъ отношеніи. Такъ, онъ находитъ у ап. Павла простонародныя выраженія, солецизмы, гиперболы и отрывочные періоды, не видя въ этомъ ничего противорѣчащаго достоинству апостола и богодухновенной значимости его посланій [1]). Не иного, конечно, мнѣнія объ этомъ предметѣ былъ и *бл. Θеодоритъ*, который аллегоризму противопоставлялъ буквальный и историческій способъ пониманія Писанія и при изъясненіи его не пренебрегалъ разными историческими свѣдѣніями, касающимися личныхъ особенностей священныхъ писателей и могущими чѣмъ либо послужить уясненію ихъ образа представленія и слововыраженія. Тоже самое можно замѣтить и относительно позднѣйшаго толкователя слова Божія *Евфимія Зигабена*, который, встрѣчая въ евангеліяхъ нѣкоторыя неточности и разности, подобно Златоусту и Августину, прямо изъяснялъ происхожденіе ихъ личными обстоятельствами и особенностями каждаго изъ евангелистовъ [2]).

Изъ сказаннаго очевидно, что древніе отцы и учители церкви принимали богодухновенность священныхъ писателей не въ какомъ либо несобственномъ смыслѣ, напр. въ смыслѣ особеннѣйшаго религіознаго личнаго настроенія или воодушевленія [3]), а представляли ее въ видѣ дѣйствительнаго и положительнаго наитія на Богоизбранныхъ мужей Святаго Духа, руководившаго ихъ мыслями и наставлявшаго ихъ на всякую

---

[1]) Comment. in Galat. lib. I. cap. 3. v. 1. 15. Comment. in ep. Ephes. lib. II. c. 3. v. 1—4. lib. III. c. 5, v. 3. 4.

[2]) Comment. in Matth. cap. XII. v. 8.

[3]) Подобной точки зрѣнія держался Θеодоръ Мопсуетскій, который между прочимъ усвоялъ Соломону только даръ мудрости, а не пророчества, и смотрѣлъ на Пѣснь Пѣсней и другія священныя книги съ одной человѣческой точки зрѣнія (Leont. Bizantin. contra Nestorian. et Eutychian. lib III, n. 12—16. In Patr. curs. compl. graec. T. 86. col. 1365), за что и былъ между прочимъ осужденъ на 5-мъ вселенскомъ соборѣ.

истину. Это общецерковное вѣрованіе, независимо отъ выше приведенныхъ нами древне-учительскихъ свидѣтельствъ, ясно было выражено уже въ опредѣленіи втораго вселенскаго собора, исповѣдавшаго свою вѣру въ *Духа Святаго.... глаголавшаго пророки*. Впослѣдствіи же точнѣе и полнѣе формулировалъ его *св. Іоаннъ Дамаскинъ*, передавая мысль древней вселенской церкви въ слѣдующихъ короткихъ выраженіяхъ: „законъ и пророки, евангелисты и апостолы.... вѣщали Духомъ Святымъ“ [1]). Но съ такою рѣшительностію утверждая богодухновенность священныхъ писателей, учители церкви, какъ мы видѣли уже изъ прежнихъ ихъ свидѣтельствъ, и что можно видѣть изъ сейчасъ же приведенныхъ словъ Дамаскина, вовсе не исключали при этомъ личнаго участія со стороны самихъ же священныхъ писателей и совершенно отстраняли отъ себя мысль о ихъ чисто механическомъ и страдательномъ отношеніи къ Духу Святому, какъ мысль грубую и недостойную Божества. Богодухновенность такимъ образомъ, по представленію древнихъ учителей, не была однимъ исключительнымъ дѣломъ Божіимъ, а была явленіемъ гармоническаго сочетанія и внутренняго взаимодѣйствія въ лицѣ Богоизбранныхъ мужей двухъ началъ—божественнаго и человѣческаго, изъ коихъ первое, конечно, получало не только главное, но и господствующее положеніе, но тѣмъ не менѣе не вытѣсняло собою и дѣйствій другаго начала, оставляя ему свое приличное и должное мѣсто. Духъ Святый, конечно, влагалъ готовыя мысли въ души вдохновляемыхъ Имъ мужей вѣдомымъ для Него Одного образомъ. Но эти мысли, подобно сѣменамъ, проникая въ глубь сознанія человѣческаго, и сами имъ проникаясь, естественно должны были принимать тѣ обычныя и ограниченныя

---

[1]) De fid. orthodox. lib IV. c. 17. Patr. curs. compl. graec. T. XCIV. col. 1176.



формы, въ которыя облекается все, что ни проходитъ чрезъ это сознаніе. И этотъ оттѣнокъ человѣческаго, набрасываемый работою личнаго сознанія на мысли божественныя, понятно, ничуть не уменьшаетъ ихъ божественнаго характера и силы, а напротивъ ясно свидѣтельствуетъ о ихъ животворности и даже для проведенія ихъ спасительныхъ дѣйствій на другихъ представляетъ собою болѣе удобный, естественный и безпрепятственный путь.

§ 46.

Оправданіе вѣры въ богодухновенность св. писателей указаніями общерелигіознаго и христіанскаго сознанія.

Признаніе такого рода богодухновенности за священными писателями хотя многимъ представлялось и представляется выходящимъ изъ границъ вѣроятнаго,—не заключаетъ въ себѣ, какъ мы сейчасъ увидимъ, ничего страннаго и противнаго требованіямъ разумной вѣры, такъ какъ оно совершенно оправдывается истинными и никакому сомнѣнію не подлежащими указаніями, какъ общерелигіознаго, такъ въ особенности христіанскаго сознанія. Кто признаетъ за религіознымъ, присущимъ духу человѣческому, чувствомъ истинное и глубокое значеніе, тотъ не можетъ не признать въ извѣстной степени не только возможности, но и дѣйствительности непосредственнаго общенія съ человѣческимъ духомъ Божества. Какъ скептически ни анализируйте вы религіозное чувство, если только будете разсматривать его въ неподдѣльной его цѣлостности и независимо отъ всякихъ чуждыхъ ему наростовъ, никогда не сочтете себя вправѣ отказать ему въ прирожденномъ ему неотразимомъ стремленіи къ непосредственному общенію съ Божествомъ, а также въ его способности чувствовать свое высшее благо при удовлетвореніи этой по-

требности, равно какъ и ощущать жесткую горечь, по мѣрѣ уменьшенія возможности подобнаго удовлетворенія. Говорить противное сему разсудокъ въ извѣстныхъ случаяхъ можно заставить, но ничто не въ силахъ склонить къ этому искренне религіозное сердце. Самая сущность религіи заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ стремленіи къ непосредственному союзу или общенію съ Богомъ и въ большемъ или меньшемъ достиженіи на дѣлѣ этого стремленія. Религія безъ вѣры во взаимодѣйствіе божескаго и человѣческаго, религія, изолирующая человѣка отъ Бога, или Бога отъ человѣка, не есть религія. И нужно замѣтить, что эта вѣра въ возможность общенія и взаимодѣйствія божественнаго и человѣческаго не только не ослабляется и не пропадаетъ съ развитіемъ и преспѣяніемъ у людей религіознаго чувства, но бываетъ тѣмъ глубже и тверже, чѣмъ глубже и совершеннѣе бываетъ ихъ религіозная жизнь. Если же, на основаніи указаній религіознаго сознанія, мы обязаны допустить въ извѣстномъ отношеніи возможность непосредственнаго общенія Духа Божія съ духомъ человѣческимъ, которое должно быть тѣмъ внутреннѣе и глубже, чѣмъ глубже и возвышеннѣе бываетъ въ послѣднемъ религіозная жизнь; то что препятствуетъ намъ признать возможность особеннѣйшаго, глубочайшаго и внутреннѣйшаго соотношенія Духа Божія къ духу человѣческому въ лицѣ такого рода избраннѣйшихъ и возвышеннѣйшихъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи людей, каковы были пророки и апостолы? Такого рода соображеніе тѣмъ больше должно имѣть мѣста и силы, что вполнѣ оправдывается христіанскою точкою зрѣнія на отношеніе Духа Божія къ вѣрующимъ. По апостолу Павлу, кто Христовъ, тотъ имѣетъ въ себѣ Духа Божія (Рим. 8, 9), Который живетъ въ немъ, какъ въ Своемъ храмѣ (1 Кор. 3, 16),—и это сближеніе и объединеніе Духа Божія съ духомъ человѣческимъ можетъ доходить до такого глубокаго

и внутренняго единства, что соединяющійся съ Господомъ можетъ стать одинъ духъ съ Господомъ (1 Кор. 6, 17), и Духъ Божій можетъ стать въ немъ водительственнымъ началомъ (Рим. 8, 14) и производить въ немъ хотѣніе и дѣйствіе по Своему благоволенію (Филип. 2, 13). Такого рода объединеніе Духа Божія съ духомъ человѣческимъ въ лицѣ вѣрующихъ во Христа, въ особенности же въ тѣхъ изъ нихъ, въ которыхъ это объединеніе доходитъ до степени глубочайшаго единства, само собою понятно, не только не заключаетъ въ себѣ ничего противорѣчащаго, а представляетъ собою напротивъ много аналогическаго съ тѣмъ особеннѣйшимъ явленіемъ снисхожденія и присутствія Святаго Духа, какого сподоблялись пророки и апостолы. Если же такъ, то мы имѣемъ полное основаніе признавать богодухновенность священныхъ писателей, имѣя возможность отчасти судить о ней по аналогическимъ явленіямъ снисхожденія на вѣрующихъ Святаго Духа непрерывно продолжающагося въ Христовой церкви.

Не иного представленія объ этомъ предметѣ были и древніе учители церкви, которые тоже видѣли аналогію между вдохновеніемъ пророковъ и апостоловъ и сподобленіемъ полноты Духа Святаго нѣкоторыми вѣрующими въ христіанской церкви, и объясняли происхожденіе того и другаго явленія одинаково—изъ однихъ и тѣхъ же причинъ, а именно высотою и святостію жизни тѣхъ лицъ, которыя удостоивались особеннаго присутствія въ себѣ Духа Божія. Такъ, напр. *Іустинъ* [1]) и *Тертулліанъ* [2]) удостоеніе пророковъ особеннѣйшаго причастія Святаго Духа поставляютъ въ зависимости отъ ихъ праведной и богоугодной жизни, чѣмъ не исключаютъ возможности подобнаго сподобленія Духа и каждымъ вѣрующимъ, по мѣрѣ достиженія нравственной высоты и совершенства.

[1]) Diolog. cum Tryph. c. 7.
[2]) Apolog. c. 18.

Послѣднюю мысль яснѣе высказываетъ *св. Василій* въ своемъ нарочитомъ изъясненіи появленія въ душахъ пророковъ способности къ богодухновенію и пророчеству. На вопросъ: какимъ образомъ пророчествовали чистыя и просвѣтленныя души, онъ отвѣчаетъ слѣдующимъ: „сдѣлавшись какъ бы зеркаломъ Божія дѣйствованія, онѣ отображали въ себѣ ясное, не слитное и не помраченное плотскими страстями изображеніе. Ибо Духъ Святый пребываетъ во всѣхъ, но собственно силу свою являетъ въ чистыхъ отъ страстей, а не въ тѣхъ, у кого владычественное души омрачено нечистотою грѣховъ... Какъ изображенія лицъ не во всякомъ веществѣ видимъ, а только въ веществахъ гладкихъ и прозрачныхъ; такъ и дѣйствіе Духа отражается не во всякой душѣ, а только въ душахъ, которыя не имѣютъ въ себѣ ничего стропотнаго и ничего развращеннаго... Поэтому то когда душа, посвятивъ себя всякому подвигу добродѣтели, силою своей любви къ Богу постоянно сохраняетъ въ себѣ ясное о Немъ памятованіе и чрезъ это содѣлываетъ Бога какъ бы живущимъ въ себѣ, тогда отъ сильнаго стремленія и неизреченной любви къ Богу, ставъ богодухновенною, она содѣлывается достойною пророческаго дара, такъ какъ тогда Богъ даетъ ей божественную силу и отверзаетъ очи для уразумѣнія видѣній, какія сообщить Ему угодно“ [1]). Такимъ образомъ, по мысли св. Василія, пророки потому сподоблялись особеннѣйшаго причастія Святаго Духа, что были способны къ тому, бывъ чистыми и непорочными. Всѣ поэтому чистыя и непорочныя души, если не всегда удостоиваются дара пророчества, подаяніе котораго, равно какъ и другихъ особеннѣйшихъ даровъ, зависитъ единственно отъ воли божественнаго Раздаятеля [2]), то всегда сподобляются

---

[1]) Comment. in Isai. prooem n. 3.
[2]) Ibid. n. 2.

внутреннѣйшаго и особеннѣйшаго причастія и наитія Св. Духа такъ схожаго съ тѣмъ, какого сподоблялись сами пророки, что, судя по первому, болѣе или менѣе приблизительно можно заключать и о послѣднемъ.

Между тѣмъ въ церкви всегда существовала вѣра въ непрерывную продолжаемость въ ней дѣйствительныхъ явленій присутствія и наитія Святаго Духа, во многомъ аналогическихъ съ тѣми, какія представляли собою вдохновенія и откровенія пророческія и апостольскія. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ особеннѣйшаго вниманія общая и древне-церковная вѣра въ дѣйствительность вдохновенія Святымъ Духомъ тѣхъ пастырей и учителей, которые присутствовали на вселенскихъ соборахъ и разрѣшали здѣсь вопросы, касающіеся догматовъ вѣры и благочестія. Самые отцы, присутствовавшіе на соборахъ, находились подъ неотразимымъ вліяніемъ этого сознанія, глубоко проникаясь тѣмъ же убѣжденіемъ, какимъ были проникнуты апостолы, когда по поводу опредѣленія своего (объ обрядовомъ законѣ) на іерусалимскомъ соборѣ говорили: *изволися Святому Духу и намъ* (Дѣян. 15, 28); а потому они, подобно апостоламъ, видѣвшимъ въ своемъ опредѣленіи опредѣленіе Духа Святаго, на свои рѣшенія соборныя смотрѣли какъ на „глаголы отъ Духа произнесенные“ (Соб. всел. VI, прав. 1), и на свои опредѣленія, какъ на узаконенія, сдѣланныя по просвѣщенію того же самого Духа, которымъ были исполнены и апостолы (Соб. всел. VII, прав. 1). И всѣ вѣрующіе смотрѣли на опредѣленія соборныя, какъ на такого рода опредѣленія, которыя составлялись подъ внушеніями Св. Духа, подобными тѣмъ, какими руководились сами апостолы. Такъ напр. императоръ Константинъ въ своемъ посланіи къ александрійской церкви между прочимъ о никейскомъ соборѣ пишетъ слѣдующее: „что угодно было принять тремъ стамъ епископовъ, было ничѣмъ инымъ, какъ мыслію Божіею, такъ

какъ открывалъ волю Божію Духъ Святый, самъ обитавшій въ мысляхъ столь многихъ и славныхъ мужей“ [1]). Императоръ здѣсь высказывалъ, конечно, не свое только личное мнѣніе, а вѣру всей церкви. По словамъ *св. Василія великаго*, триста восемнадцать отцовъ, собравшихся въ Никеѣ, что ни изрекли, излагая свою вѣру, изрекли „не безъ внушенія Святаго Духа“ [2]). А *Кириллъ александрійскій* такъ выражается объ отцахъ этого собора: „Самъ Духъ Святый внушилъ имъ истину (Матѳ. 10, 20), ибо не сами они говорили, но Духъ Бога и Отца говорилъ въ нихъ“ [3]). *Левъ великій* также приписывалъ соборамъ богодухновенность [4]), а *Григорій великій* четыре бывшихъ до него вселенскихъ собора по ихъ достоинству приравниваетъ къ четыремъ евангелистамъ [5]). *Дамаскинъ* же, что весьма замѣчательно, пастырей и учителей церкви, разсматривая ихъ со стороны богодухновенности, ставитъ на ряду съ пророками и апостолами, выражаясь такъ, что „и законъ и пророки, евангелисты и апостолы, и пастыри и учители вѣщали Духомъ Святымъ“ [6]).

§ 47.

Склоненіе позднѣйшаго протестантскаго богословія въ пользу ученія о богодухновенности св. писателей.

Ко всему сказанному не лишнимъ считаемъ присовокупить, что вслѣдствіе, конечно, сознанной очевидности тѣхъ

[1]) Socrat. hist. eccles. lib. I. c. 6. Max. bibliothec. veter. patr. Lugd. T. VII. p. 271.
[2]) Epist. 114.
[3]) Epist. 1, ad monach. Aegipt. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVII. col. 16.
[4]) Epist. 114, n. 2; 145, n. 1 (in Patr. curs. compl. lat. T. LIV. col. 1030, 1032 et 1114).
[5]) Epistolar. lib. 1. epist. 24.
[6]) De fid. orthodox. lib. IV. c. 17.

основаній, которыя говорятъ въ пользу богодухновенности священныхъ писателей, стало замѣчаться въ послѣднее время явное склоненіе на сторону этого ученія даже тамъ, гдѣ доселѣ весьма мало встрѣчалось чего либо благопріятствующаго ему. Мы разумѣемъ замѣченный въ послѣднее время поворотъ къ лучшему въ протестантскомъ богословіи, ставшемъ весьма замѣтно приближаться къ православному ученію о богодухновенности священныхъ писателей. Замѣчательно, что протестантское богословіе, обосновавшись на одной только библіи съ исключеніемъ всякаго церковнаго преданія, на первыхъ порахъ не только безусловно признало богодухновенность священныхъ писателей, но и приняло ее въ смыслѣ самомъ крайнемъ, въ смыслѣ чисто механическаго вдохновенія [1]), дѣлая это, конечно, въ тѣхъ цѣляхъ, чтобы дать больше прочности и нерушимости значенію св. Писанія, сдѣлавшагося единственнымъ авторитетнымъ началомъ въ дѣлѣ вѣры. По воззрѣнію старыхъ протестантскихъ богослововъ (напр. Герарда, Квенштедта, Буксдорфа, Хемнитція, Буддея, Голлація и др.), Духъ Святый не вдохновлялъ только священныхъ писателей своею мыслію, настроя души къ принятію ея и усвоенію, а прямо чрезъ нихъ, какъ чрезъ какія либо механическія орудія, независимо отъ ихъ сознанія и воли проводилъ не только всѣ совершенно готовыя мысли, но и въ совершенно готовыхъ, напередъ предначертанныхъ и до послѣднихъ малостей выполненныхъ формахъ, вслѣдствіе чего, все, чтó ни выходило изъ подъ пера священныхъ писателей, извѣстный складъ и порядокъ мыслей, слогъ, языкъ, даже число буквъ, интерпункція, подстрочные и надстрочные еврейскіе знаки, все это должно быть относимо къ одному Святому Духу, какъ своему автору,

[1]) Слѣды этой теоріи можно встрѣчать и у нѣкоторыхъ схоластическихъ богослововъ, напр. у аббата Фредегиса, противъ котораго писалъ Агобардъ, и другихъ (Lehrbuch Dogm. Geschicht. Hagenbach. 1857 г. § 161).

а ничуть не къ священнымъ писателямъ, которые были только Его писцами или записчиками (tabelarii sive notarii) [1]). Но эта теорія вдохновенія въ себѣ самой заключала сѣмена разрушенія, такъ какъ въ ея основѣ лежало ничѣмъ не оправдываемое и совершенно недостойное Бога представленіе о томъ, что будто бы Ему для откровенія Своей воли необходимо было лучшихъ людей изъ свободно разумныхъ существъ обращать въ Свои чисто механическія и безсознательныя орудія, въ автоматовъ, между тѣмъ какъ поступать такимъ образомъ съ людьми, значило бы насиловать или отнимать у нихъ ту свободу, которая дана имъ Самимъ же Богомъ, и которая, по ученію же откровенія, никогда Имъ не насилуется. Если бы даже почему либо оказывалось нужнымъ для Бога сообщать свое откровеніе совершенно независимо отъ сознательнаго и личнаго посредства людей, то непонятно, почему бы не было признано Имъ за лучшее избирать для этого вмѣсто людей какія либо совершенно бездушныя и механическія орудія, чтобы такимъ образомъ вполнѣ достигалась цѣль и Богодарованная свобода людей оставалась неприкосновенною. Тѣмъ менѣе эта теорія могла разсчитывать на свою долговѣчность, что утверждалась на такой зыбкой и неустойчивой почвѣ какова была почва протестантства, гдѣ съ исключеніемъ авторитета церковнаго такъ мало было гарантій для огражденія неприкосновенности авторитета св. Писанія и такъ много оставалось мѣста для ничѣмъ не ограничиваемыхъ дѣйствій свободнаго разума. Нужно было, поэтому, ожидать, что она скоро подвергнется угрожающей ей участи разрушенія, а своимъ разрушеніемъ не мало причинитъ зла и истинному ученію о богодухновенности Писанія,—чтó и случилось. Дѣло

---

[1]) См. Rudelbach. *Zeitschrift* für die gesammte lutherische Theologie und Kirche. 1840.

началось съ болѣе и болѣе замѣтнаго и постепенно увеличивающагося ея ограниченія или урѣзыванія, дошло же до совершеннаго превращенія ея въ противоположную ей крайнюю чисто раціоналистическую теорію, низведшую св. Писаніе въ рядъ обыкновенныхъ историческихъ памятниковъ, а священныхъ писателей въ рядъ обыкновенныхъ людей.

Уже съ половины XVII вѣка протестантскіе богословы начинаютъ мало по малу измѣнять своей первой теоріи вдохновенія. Хотя они еще за священными писателями признаютъ богодухновенность въ строгомъ смыслѣ сего слова, но болѣе и болѣе съуживаютъ ея предѣлы, то простирая ихъ на однѣ мысли Писанія съ отнесеніемъ его внѣшней словесной формы къ производительности самихъ священныхъ писателей (какъ поступилъ Байеръ), то ограничивая ихъ одною областію предметовъ, относящихся къ спасенію и вѣрѣ и исключая отсюда все остальное, истины, напр. историческія, физическія, математическія и тому подобныя (Каликстъ, Карповій). Въ XVIII же столѣтіи становится уже господствующимъ въ протестантскомъ богословіи тотъ взглядъ на богодухновенность священныхъ писателей, что Духъ Святый внушалъ имъ только то, что существенно относилось къ религіи, и при томъ только въ видѣ однихъ голыхъ мыслей. Что же касается до внѣшней оболочки этихъ мыслей, разныхъ логическихъ пріемовъ, оборотовъ рѣчи и выраженій, а также того, что не прямо, а только косвенно относилось къ религіи, то въ этомъ отношеніи они предоставлены были своимъ собственнымъ естественнымъ силамъ, чѣмъ и объясняются встрѣчающіяся у нихъ разныя особенности, а также неточности и ошибки историческія, хронологическія и географическія (Баумгартенъ, Пфаффъ, Додерлейнъ, Тельнеръ). Даже супранатуралисты этого времени до того понизили свое понятіе о богодухновенности, что признавали ее лишь въ томъ смыслѣ, что Богъ предохранялъ

священныхъ писателей отъ заблужденій, противныхъ вѣрѣ, предоставляя ихъ самимъ себѣ въ отношеніи къ другаго рода познаніямъ и истинамъ (Рейнгардъ, Штарръ). Къ концу же прошедшаго и въ началѣ настоящаго столѣтія большинствомъ протестантскихъ богослововъ, подъ сильнымъ вліяніемъ раціонализма, была потеряна самая идея внутренняго и непосредственнаго откровенія, лежавшая въ основѣ прежняго ученія о вдохновеніи. А слѣдствіемъ сего было то, что въ замѣнъ старопротестантской теоріи механическаго вдохновенія, стала входить въ силу совершенно противоположная ей теорія натуральнаго возбужденія или воодушевленія, по которой признавалось, что священные писатели были вдохновенными въ томъ смыслѣ, въ какомъ бываютъ вдохновляемыми, вслѣдствіе возбуждающихъ внѣшнихъ условій, лучшіе мыслители или художники, такъ что если здѣсь должно быть допускаемо какое либо участіе Божіе, то развѣ только общепромыслительное, посредствомъ котораго Богъ всегда споспѣшествуетъ и содѣйствуетъ всему доброму и великому. Но при этомъ то печальномъ состояніи ученія о вдохновеніи выступило на защиту его возникшее въ недавнее время на почвѣ протестантскаго богословія, такъ называемое, посредствующее или примирительное направленіе, которое, нужно сказать, оказало и продолжаетъ оказывать ему этимъ весьма не маловажную услугу. Представители этого направленія [1]), поражая прежній натурализмъ и раціонализмъ, возстанавливаютъ идею божественнаго откровенія въ ея истинномъ свѣтѣ и всеобъемлющемъ значеніи, а вмѣстѣ съ симъ возобновляютъ и ученіе о богодухновенности писателей въ строгомъ смыслѣ сего слова, стараясь избѣжать только при этомъ и крайностей старопротестантской теоріи механическаго вдохновенія и того крайняго

[1]) Напр. Эбрардъ, Твестенъ, Ланге, Филиппи, Мартенсенъ и другіе.

ложнаго взгляда, какой представила собою позднѣйшая раціоналистическая теорія натуральнаго воодушевленія. Поражаясь очевидностію свидѣтельствъ о богодухновенности Писанія, они въ священныхъ писателяхъ признаютъ дѣйствительныхъ органовъ Святаго Духа, дѣйствительно въ нихъ присутствовавшаго и дѣйствовавшаго. Но, замѣчая въ нихъ личныя особенности, они въ тоже время считаютъ необходимымъ допустить, при дѣйствіи на нихъ Святаго Духа, и личное участіе ихъ сознанія и воли, дѣйствовавшихъ, конечно, подъ внушеніемъ Духа. Раскрывая приблизительно въ такомъ видѣ ученіе о вдохновеніи, протестантскіе богословы посредствующаго направленія, ясно, довольно близко подходятъ къ ученію нашей церкви объ этомъ предметѣ. Но нельзя при этомъ не замѣтить, что это воззрѣніе ихъ пока не можетъ похвалиться своею твердостію и прочностію, такъ какъ оно больше держится на личномъ сознаніи религіозномъ и не имѣетъ подъ собою твердой почвы авторитета вселенской церкви. Тѣмъ не менѣе мы должны повторить, что не безъ значенія для насъ тотъ знаменательный фактъ, что и со стороны нашихъ ученыхъ противниковъ слышится голосъ въ пользу оправданія вѣры въ богодухновенность священныхъ писателей, вѣры, составляющей искони достояніе вселенской церкви.

§ 48.

Значеніе откровеннаго способа въ самомъ себѣ и въ его отношеніи къ способу естественному.

Если священные писатели говорили и писали о Богѣ, бывъ *просвѣщаемы отъ Духа Святаго* (2 Петр. 1, 21), если, поэтому, *всякое* ихъ *писаніе есть богодухновенно* (2 Тим. 3, 16), то само собою понятно, каково должно быть значеніе этого особеннѣйшаго способа Богопознанія. Если что Самъ Богъ говоритъ о Себѣ, то можетъ ли быть что либо вѣрнѣе

этого и умѣстны ли здѣсь какія либо сомнѣнія? „Кто по твердомъ обсужденіи увѣровалъ въ божественныя писанія“, говоритъ *Климентъ александрійскій*, „тотъ получаетъ свидѣтельство истины, стоящее выше всякихъ возраженій, то есть, голосъ Самаго Бога, давшаго писанія“ [1]). „Когда говоритъ или даетъ обѣтованія Богъ, пишетъ *св. Исидоръ пелусіотъ*, тогда уже не должны имѣть мѣста логическіе доводы, выводы, и словесные способы убѣжденія, ибо все это въ сравненіи съ достоинствомъ говорящаго—ничто“ [2]).

Но излишне было бы распространяться о высокой значимости по своему внутреннему достоинству откровеннаго способа Богопознанія, что̀ само собою очевидно. Нужнѣе же для насъ опредѣлить то, каково именно его сравнительное значеніе по отношенію къ способу естественному, на подмогу которому онъ данъ. То ясно и несомнѣнно, что онъ несравненно превосходнѣе и возвышеннѣе способа естественнаго, но спрашивается, настолько ли онъ возвышенъ сравнительно съ послѣднимъ, чтобы совершенно отрѣшался отъ него, оставляя его въ полномъ забвеніи и совершенно вытѣсняя его собою? Если же откровенный способъ не разрушаетъ и не вытѣсняетъ собою способа естественнаго, а даетъ ему и при себѣ извѣстное мѣсто, то спрашивается, что же чрезъ это новаго, особеннѣйшаго и лучшаго прибавляется къ способу естественному? Отвѣчая на этотъ вопросъ, мы припомнимъ слова, сказанныя Спасителемъ іудеямъ о ихъ законѣ и пророкахъ: *не пріидохъ разорити, но исполнити* (Мат. 5, 17). Конечно, говоря это, Господь имѣлъ въ виду не иной законъ, какъ Моисеевъ, но мы не погрѣшимъ, если присовокупимъ къ этому, что Онъ пришелъ не разорить, а восполнить и естественный

---

[1]) Strom. lib. II. c. 2. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 941.
[2]) Epist. lib. III. ep. 6. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVIII. col. 732.

законъ, данный Богомъ всѣмъ людямъ, какъ для того, чтобы знали волю Его, такъ и для того, чтобы познали Его Самаго (Рим. 2, 14; Дѣян. 17, 26—28). По ап. Павлу естественный способъ Богопознанія навсегда предназначенъ Богомъ и вполнѣ достаточенъ къ тому, чтобы приводить къ знанію истиннаго Бога (Дѣян. 17, 26—28; Рим. 1, 19. 20), почему если этотъ способъ на дѣлѣ не приводилъ и не приводитъ многихъ людей къ цѣли, то вина въ семъ случаѣ должна падать не на него, а на самихъ людей, и если далѣе люди, вслѣдствіе своей испорченности, не могли сами собою извлечь изъ него надлежащей пользы, то отнюдь не слѣдуетъ, чтобы онъ не могъ оказаться для нихъ болѣе пригоднымъ при болѣе благопріятныхъ условіяхъ, напр. при пособіи откровенія. Съ другой стороны, здѣсь весьма важно то, что тотъ же Апостолъ нигдѣ не исключаетъ умѣстности естественнаго способа Богопознанія при откровенномъ, а напротивъ предполагаетъ необходимость между ними внутренней гармонической связи, при которой только и возможно, чтобы первый восполнялъ свой недостатокъ послѣднимъ, а послѣдній могъ сообщать свою полноту первому, дабы такимъ образомъ успѣшно достигалась ихъ общая цѣль—возможно полное и совершенное познаніе Бога. Такъ, онъ разумъ—одну изъ главныхъ и дѣйствующихъ силъ въ дѣлѣ естественнаго Богопознанія, вовсе не исключаетъ изъ области сверхъестественнаго откровенія, а только указываетъ ему здѣсь свое особенное и должное мѣсто, требуя отъ него послушанія вѣрѣ (2 Кор. 10, 5.; Рим. 14, 25), то есть, требуя именно того, чрезъ что разумъ можетъ войти во внутреннее и гармоническое единство съ откровеніемъ. И разумъ не только отъ этого ничего не теряетъ, а напротивъ много пріобрѣтаетъ, такъ какъ онъ не только при этомъ избѣгаетъ въ дѣлѣ Богопознанія тѣхъ ошибокъ и заблужденій, которымъ подверглись язычники, предоставленные

самимъ себѣ (Рим. 1, 21. 24), но и сподобляется причастія божественной мудрости и мудрости не вѣка сего и не властей вѣка сего преходящихъ, а премудрости Божіей тайной и сокровенной, которую предназначилъ Богъ прежде вѣковъ къ славѣ нашей (1 Кор. 2, 6. 7). Такимъ образомъ, по мысли Апостола, откровенный способъ собственно и данъ Богомъ для восполненія и приведенія въ надлежащую силу естественнаго способа, онъ его не исключаетъ собою и не разрушаетъ, а напротивъ восполняетъ, укрѣпляетъ и возвышаетъ, съ одной стороны предотвращая его собою отъ неправильныхъ уклоненій по пути къ предназначенной Богомъ цѣли, а съ другой положительно здѣсь споспѣшествуя ему и прямо приближая его къ той цѣли.

Не иное представленіе объ этомъ было и у древнихъ учителей церкви, которые на способы Богопознанія естественный и откровенный смотрѣли, не какъ на два противоположные и не сходящіеся между собою пути, а какъ на два конца одного и того же пути къ одной и той же цѣли, изъ коихъ одинъ составляетъ его начало, а другой—продолженіе и завершеніе. Въ первомъ случаѣ разумъ, по ихъ воззрѣнію, идетъ къ истинѣ самъ собою, ограничиваясь темными указаніями присущаго ему слабаго и скуднаго естественнаго свѣта, во второмъ онъ идетъ къ той же истинѣ, но уже при руководствѣ яснаго и полнаго свѣта божественнаго откровенія. Тамъ онъ больше ищетъ истины, чѣмъ находитъ, и если находитъ, то только въ видѣ частичномъ и съ примѣсью лжи и заблужденій; здѣсь же онъ находитъ въ совершенно готовомъ видѣ искомую имъ истину и притомъ истину полную и чуждую всякой посторонней ей примѣси, такъ что ему остается только принять ее и вполнѣ усвоить. По представленію, напр. *Іустина* и другихъ христіанскихъ апологетовъ, между тѣмъ, до чего лучшаго достигали въ дѣлѣ Богопознанія древніе мыслители,

и тѣмъ, что сообщено христіанскимъ откровеніемъ, не только нѣтъ противорѣчія, а есть нѣчто аналогическое и родственное, такъ что лучшіе изъ этихъ мыслителей въ нѣкоторомъ отношеніи могли быть названы христіанами, дѣлаясь причастниками того же самаго Слова, которое, открываясь имъ гадательно и предначинательно въ видѣ сѣмени, послѣ дѣйствительно и всецѣло открыло Себя во Христѣ. Между однимъ и другимъ такое отношеніе, какое между темнымъ или только гадательнымъ, а такъ же отрывочнымъ или смѣшеннымъ очертаніемъ истины, и полнымъ, цѣлостнымъ, чистымъ и совершеннымъ ея видомъ, или какое—между слабымъ только подобіемъ ея и самымъ ея дѣйствительнымъ оригиналомъ [1]). Послѣднее, слѣдовательно, не исключаетъ собою перваго, а напротивъ его предполагаетъ и собою восполняетъ и возвышаетъ. По *Тертулліану*, душа съ наслѣдованнымъ ею изначала сознаніемъ Божества первоначальнѣе пророковъ [2]) и его она можетъ развивать чрезъ наблюденіе надъ собою и разсматриваніе дѣлъ Божіихъ въ мірѣ [3]), но въ христіанскомъ откровеніи дана столь полная и совершенная истина, что послѣ нея не остается уже желать и искать чего либо иного большаго и лучшаго [4]). Подобно тому, какъ *Климентъ александрійскій* въ одномъ откровеніи Бога въ Сынѣ Своемъ полагаетъ ту полноту и законченную опредѣленность, какую можетъ получить здѣсь составляемое однимъ естественнымъ разумомъ понятіе о Богѣ [5]), и *Оригенъ* въ одномъ христіанствѣ видитъ ту плодоносную почву, на которой, при надлежащимъ возделываніи, могутъ принести жизненные плоды сѣмена естествен-

---

1) Apol. 1. n. 20. 46. Apol. 2. n. 8. 10. 13. Минуц. Octav. n. 20.
2) Advers. Marcion. lib. 1. c. 10.
3) Apolog. n. 17.
4) De praescript. haer. 8. 9.
5) Strom lib V. c. 11. Curs. compl. graec. T. IX. col 109.

наго Богопознанія [1]). И *Златоустъ* въ откровеніи Божіемъ чрезъ Своего Сына видѣлъ не уничтоженіе или разрушеніе, а завершеніе или возглавленіе (κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν) всѣхъ тѣхъ разнообразныхъ и благихъ путей, посредствомъ которыхъ, начиная съ прирожденнаго всѣмъ людямъ естественнаго закона, Богъ велъ ихъ къ истинному Боговѣдѣнію [2]).

Вообще же о древнихъ учителяхъ церкви нужно замѣтить, что всѣ они при пользованіи Богооткровенною истиною допускаютъ участіе здѣсь разума съ требованіемъ отъ него только покорности вѣрѣ, а этимъ ясно показываютъ то, что они въ откровенномъ способѣ Богопознанія не представляли ничего разрушительнаго для способа естественнаго, а напротивъ въ немъ видѣли Богодарованное средство къ восполненію, возвышенію и завершенію послѣдняго. Если же они отъ разума требовали зависимой подчиненности въ отношеніи къ откровенію, чего требовалъ и ап. Павелъ (2 Кор. 10, 5), то это дѣлалось не для уничиженія или разрушенія, а скорѣе для обновленія, укрѣпленія и возвышенія разума, такъ какъ чрезъ это одно и открывается для него возможность получить силу, крѣпость и полноту, въ которыхъ нуждается онъ и которыя заключены въ откровеніи. Растительное сѣмя потому и оживляется, входитъ въ силу и свой ростъ, что при принятіи имъ соковъ изъ своей почвы, въ тоже время безусловно подчиняется дѣйствіямъ свѣта и ниспадающей съ неба влаги, которые входятъ чрезъ это съ нимъ въ органическую связь и единство. Такъ и сѣмя естественнаго Боговѣдѣнія, насажденное въ душѣ человѣческой, тогда только правильно развивается и приходитъ въ свою полноту, когда независимо отъ жизненныхъ соковъ своей духовно-естественной почвы, бываетъ совершенно открыто для вліяній свѣта божественной истины

---

[1]) In Numer. homil. 10. n. 3. Ibid. T. XII. col. 640.
[2]) Ad eos, qui scandalis. c. 8. Opp. ed. Paris. T. III. p. 482, 483.

и дѣйствій силы благодати, и когда чрезъ это входитъ съ нимъ во внутреннюю органическую связь и внутреннее единство. Идеаломъ такого внутренняго, гармоническаго единства естественнаго и откровеннаго Боговѣдѣнія служитъ то единство, какого сподоблялись посредники божественнаго откровенія, которые съ полною и искреннею вѣрою принимая божественную истину, всецѣло и неизмѣнно усвояли ее себѣ, давая ей этимъ полную возможность просвѣщать и оплодотворять ихъ личное сознаніе и всѣ душевныя силы. Къ этому идеалу единства естественнаго и откровеннаго знанія о Богѣ долженъ стремиться всякій ищущій возможно полнаго и совершеннаго Богопознанія, а тѣмъ болѣе исключительно занимающійся этимъ догматистъ,—чтó имѣя въ виду, мы теперь и приступимъ къ изложенію самаго ученія о Богѣ, на основаніи откровенія, по руководству всегда вдохновляемой Духомъ Святымъ вселенской церкви.

§ 49.

Раздѣленіе ученія о Богѣ.

Какъ же можетъ быть раздѣлено ученіе о Богѣ для необходимаго удобства при его изложеніи? Откровеніе, будучи само явленіемъ Божіимъ въ мірѣ, собственно представляетъ Бога такимъ, какимъ Онъ являлъ и являетъ Себя людямъ въ мірѣ. Но въ тоже время оно необходимо предполагаетъ бытіе Его внѣ и независимо отъ міра, который Онъ могъ сотворить и не сотворить, и безъ котораго могъ и можетъ существовать Самъ Собою, заключая въ Себѣ Самомъ полноту бытія и совершествъ, вслѣдствіе чего проявляемыя Имъ совершенства въ мірѣ далеко не исчерпываютъ и не опредѣляютъ собою дѣйствительныхъ совершенствъ Его суще-

ства, а служатъ только темными и гадательными ихъ образами, по которымъ мы можемъ отчасти гадать и судить о томъ оригиналѣ, котораго они составляютъ отображеніе. Соотвѣтственно съ этимъ ученіе о Богѣ естественно можетъ быть раздѣлено на двѣ части: на ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ и на ученіе о Богѣ въ явленіи Его тварямъ, или въ Его домостроительствѣ.

ОПЫТЪ ПРАВОСЛАВНАГО ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ

(СЪ ИСТОРИЧЕСКИМЪ ИЗЛОЖЕНІЕМЪ ДОГМАТОВЪ).

Епископа Сильвестра,
Доктора Богословія, Ректора Кіевской духовной Академіи.



ТРЕТЬЕ ИЗДАНІЕ.

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская ул., домъ № 4.
1892.

Печатано по опредѣленію Совѣта Кіевской дух. Академіи, отъ 27 марта 1892 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ.

ГЛАВА I.

О БОГѢ ЕДИНОМЪ ВЪ СУЩЕСТВѢ.

I.

О существѣ Божіемъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

О БОГѢ ТРОИЧНОМЪ ВЪ ЛИЦАХЪ.

стр.

I.

Откровенное ученіе о Троицѣ.

Ученіе ветхозавѣтное.

Новозавѣтное ученіе о Троицѣ.

II.

Ученіе церкви о Св. Троицѣ.

Церковно-богословское раскрытіе и опредѣленіе ученія о Троицѣ.

ПЕРІОДЪ I.

Первоначальное и общее раскрытіе церковнаго ученія о Троицѣ въ писаніяхъ мужей апостольскихъ и апологетовъ христіанскихъ II-го вѣка.

I. Ученіе мужей апостольскихъ.

II. Ученіе христіанскихъ апологетовъ II вѣка.

стр.

А. О Сынѣ—Словѣ Божіемъ.

Ученіе апологетовъ—антигностиковъ.

ПЕРІОДЪ II.

Болѣе частное и опредѣленное раскрытіе ученія о Троицѣ (въ III в.) въ борьбѣ съ монархіанами.

Объ ипостасности Лицъ при единствѣ существа Божія.

ПЕРІОДЪ III.

Ученіе о Троицѣ въ борьбѣ съ аріанствомъ (IV вѣка)

О единосущіи Троичныхъ Лицъ при Ихъ ипостасности.

Лица во взаимномъ Ихъ отношеніи между Собою.

стр.

Въ VIII вѣкѣ.

Б) **Ученіе объ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну на Западѣ.**

Въ VI вѣкѣ.

III.

Отношеніе ученія о Св. Троицѣ къ разуму.



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ.

§ 50.

Раздѣленіе.

Въ Богѣ, разсматриваемомъ независимо отъ міра въ Себѣ Самомъ, откровеніе отличаетъ бытіе Его по существу и образъ Его бытія по особеннымъ, заключающимся въ Его существѣ лицамъ. Существо Божіе по его изображенію едино, лицъ же въ Немъ три. Соотвѣтственно съ этимъ ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ должно быть раздѣлено на два отдѣла: на ученіе о Богѣ единомъ въ существѣ и ученіе о Богѣ троичномъ въ лицахъ.

ГЛАВА I.

О БОГѢ ЕДИНОМЪ ВЪ СУЩЕСТВѢ.

При изложеніи же ученія о Богѣ единомъ по существу, естественно сперва должно быть сказано нами о существѣ Божіемъ, а послѣ о единствѣ Божіемъ по существу.

I.

О существѣ Божіемъ.

§ 51.

Опредѣленіе вопроса о существѣ Божіемъ.

О чемъ же, спрашивается, собственно мы должны говорить, разсуждая о существѣ Божіемъ, когда мы знаемъ, что оно непостижимо и недоступно для разумѣнія человѣческаго? Чтобы отвѣчать на этотъ вопросъ, нужно припомнить, какъ учила древняя церковь относительно познаваемости существа Божія, признавая въ немъ одну сторону совершенно сокрытою отъ насъ и непостижимою, а другую болѣе или менѣе открытою и доступною для нашего разумѣнія. По ея воззрѣнію, какъ мы видѣли (см. § 39), въ существѣ Божіемъ совершенно недоступно и неуловимо для мысли человѣческой то, какимъ оно есть само въ себѣ, въ совершенномъ отрѣшеніи отъ своихъ проявленій въ мірѣ, съ которымъ не связано внутреннею и необходимою связію. Съ этой стороны, слѣдовательно, существо Божіе не можетъ быть предметомъ разсужденій человѣческихъ, а потому не можетъ и не должно быть у насъ о немъ и рѣчи. Но есть въ существѣ Божіемъ одна сторона, которая болѣе или менѣе открыта для нашего наблюденія и разумѣнія, это та его сторона, какой оно проявляетъ себя въ мірѣ, отображая здѣсь въ конечной формѣ свои свойства, по которымъ мы отчасти и гадательно можемъ судить о его собственныхъ и внутреннихъ

свойствахъ. Эти то свойства существа Божія, отпечатлѣваемыя въ мірѣ, о которыхъ сообщаетъ намъ и само откровеніе, и составляютъ то, что доступно нашему разумѣнію въ представленіи о существѣ Божіемъ, и что должно быть предметомъ нашего изученія. Итакъ, излагая ученіе о существѣ Божіемъ, мы должны будемъ говорить не о самомъ существѣ Божіемъ, а о его свойствахъ, насколько они познаются нами при посредствѣ міра и по сравненію съ міромъ, или, выражаясь словами св. Іоанна Дамаскина, должны будемъ говорить не о натурѣ Божіей, а о томъ, что есть соприкосновеннаго его натурѣ [1]).

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ слѣдующаго рода весьма немалозначительнымъ недоумѣніемъ: такъ какъ извѣстныя намъ свойства существа Божія суть только внѣшнія отображенія его въ мірѣ и такъ какъ мы познаемъ ихъ не иначе, какъ только при посредствѣ міра и по сравненію съ міромъ; то спрашивается, имѣютъ ли они какое либо внутреннее отношеніе къ самому существу Божію? Выражаютъ ли они собою что либо дѣйствительно находящееся внутри этого существа и ему существенно принадлежащее? Не выражаютъ ли они собою однихъ только внѣшнихъ отношеній Бога къ міру, ничего не указывая и не опредѣляя въ существѣ Его? Или же, наконецъ, не суть ли они, какъ нѣкоторые думали, однѣ только формы конечнаго мышленія, подъ которыми ограниченный разумъ по необходимости представляетъ безконечное существо Божіе, тогда какъ оно на самомъ дѣлѣ стоитъ выше всѣхъ этихъ формъ и ничего имъ соотвѣтствующаго въ себѣ не заключаетъ? Вотъ недоумѣнія относительно значенія приписываемыхъ Богу свойствъ, которыя необходимо разрѣшить, какъ на основаніи Писанія и преданія церкви, такъ и

[1]) De fid. orthodox. lib. 1. c. 4. (Patr. curs. compl. graec. T. XCIV. col. 800): Ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ Θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ.



соображеній разума, прежде чѣмъ приступимъ къ самому изложенію ученія о свойствахъ существа Божія.

§ 52.

Ученіе откровенія о дѣйствительномъ значеніи приписываемыхъ существу Божію свойствъ.

По ясному и несомнѣнному смыслу откровенія, не иной Богъ, который живетъ во свѣтѣ неприступномъ и совершенно невидимъ для людей (1 Тим. 6, 16), и Который являетъ Себя имъ въ мірѣ, давая возможность чрезъ разсматриваніе тварей созерцать Свое невидимое,—присносущную силу и божество (1 Рим. 1, 19. 20). Нѣтъ, слѣдовательно, и не можетъ быть противорѣчія между тѣмъ, что созерцается въ мірѣ открывающаго и являющаго существо Божіе, и между самымъ существомъ Божіимъ. Это созерцаемое въ мірѣ, не есть, слѣдовательно, какой либо призракъ, имѣющій значеніе для одного только земнаго и ограниченнаго наблюдателя, а есть, хотя слабое и темное, тѣмъ не менѣе вполнѣ дѣйствительное отображеніе существа Божія, имѣющее въ немъ свое дѣйствительное основаніе и находящееся съ нимъ въ извѣстнаго рода внутреннемъ и аналогическомъ соотношеніи. По Апостолу, чрезъ разсматриваніе тварей становятся видимыми не въ обманчивомъ какомъ либо, а конечно въ истинномъ смыслѣ, не воображаемое только, а въ дѣйствительности существующее невидимое Божіе, и не призрачная только, а дѣйствительная вѣчная Его сила, и не въ мысли только людей, а на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности сущее Его божество. А такъ какъ представленіе о свойствахъ существа Божія составляется нами на основаніи этого созерцаемаго въ мірѣ невидимаго Божія, то ясно, что и эти свойства не могутъ и не должны быть относимы къ разряду призрачныхъ и только воображаемыхъ явленій, а должны быть признаны явленіями вполнѣ дѣйстви-

тельными, имѣющими для себя дѣйствительное основаніе и нѣчто аналогическое въ самомъ существѣ Божіемъ, хотя, конечно, они здѣсь должны быть представляемы въ несравненно высшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, чѣмъ какими усматриваются въ мірѣ, носящемъ въ себѣ только слабое и частичное ихъ отображеніе.

Такой выводъ въ пользу дѣйствительнаго значенія приписываемыхъ Богу свойствъ тѣмъ долженъ быть несомнѣннѣе, что само же откровеніе какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, таковыя свойства приписываетъ Богу твердо и рѣшительно, не подавая при этомъ вовсе никакого повода къ тому, чтобы можно было смотрѣть на нихъ, какъ на нѣчто, только воображаемое или существующее для одной мысли человѣческой и не имѣющее ничего соотвѣтствующаго въ самой природѣ Божіей. Лишне было бы приводить здѣсь тѣ многочисленныя мѣста Писанія, въ которыхъ говорится о свойствахъ Божіихъ, тѣмъ болѣе, что съ многими изъ нихъ скоро будемъ имѣть случай встрѣтиться. Для нашей цѣли можетъ быть достаточнымъ ограничиться краткимъ указаніемъ на тѣ изъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ Самъ Богъ, говоря отъ лица Своего, тѣ или другія свойства приписываетъ Себѣ Самому. Такъ, напримѣръ, Онъ въ ветхомъ завѣтѣ приписываетъ Себѣ то самосущіе, вѣчность, неизмѣняемость и неизмѣримость, то всевѣдѣніе и всемогущество, святость, правду и милость. *Азъ есмь*, говоритъ Онъ о Себѣ, *Сый* (Исх. 3, 14); *воздвигну на небо руку Мою, и клянуся десницею Моею, и реку: живу Азъ во вѣки* (Втор. 32, 40), *Азъ есмь первый, и Азъ есмь въ вѣкъ* (Ис. 48, 12), *Азъ Господь Богъ вашъ, и не измѣняюся* (Малах. 3, 6), *аще утаится кто въ сокровенныхъ, и Азъ не узрю ли его?... еда небо и землю не Азъ наполняю* (Іерем. 23, 24); *Азъ сотворихъ землю и человѣка и скоты, яже на лицѣ земли, крѣпостію Моею великою и мышцею Моею высокою*

(Iерем. 27, 5), *Азъ святъ есмь Господь Богъ вашъ* (Лев. 19, 2; 20, 7),—*у Меня отмщеніе и воздаяніе* (Второз. 32, 35)[1]),—*помилую, егоже аще милую, и ущедрю, егоже аще щедрю* (Исх. 33, 19),—*живу Азъ... не хощу смерти грѣшника, но еже обратитися нечестивому отъ пути своего, и живу быти ему* (Iезек. 33, 11). Равнымъ образомъ въ новомъ завѣтѣ Самъ Iисусъ Христосъ называетъ Бога Духомъ (Iоан. 4, 24), и приписываетъ Ему самосущіе (Iоан. 5, 26), знаніе (Матѳ. 11, 27), волю со всемогуществомъ (Матѳ. 26, 42; Iоан. 5, 17. 20. 21; 10, 29), а также благость (Марк. 10, 18), любовь (Iоан. 3, 16), святость (Iоан. 17, 11) и праведность (Iоан. 17, 25). Но предполагать, чтобы Самъ Богъ, открывая Себя людямъ, говорилъ о Себѣ что либо такое, подобнаго чему ничего не заключалось въ Немъ, чтобы приписываемыя Имъ Себѣ свойства были одними пустыми словами, не заключающими въ себѣ ничего дѣйствительно принадлежащаго Его природѣ, было бы слишкомъ странно и совершенно недостойно Бога. „Если Богъ поистинѣ есть", говоритъ св. Григорій нисскій противъ Евномія, „то Онъ необходимо долженъ быть такимъ, какимъ изображается (въ божественномъ Писаніи), и судьею и царемъ и всѣмъ тѣмъ, что въ частности о Немъ говорится"[2]). „Мы не должны", по словамъ св. Иларія, „о Богѣ говорить иначе, чѣмъ какъ Онъ Самъ сказалъ о Себѣ для нашего разумѣнія"[3]).

Впрочемъ, это не то значитъ, чтобы свойства, приписываемыя въ Писаніи Богу, на основаніи Его откровенія въ мірѣ, нужно было переносить на существо Божіе, служащее для нихъ дѣйствительною основою, совершенно цѣликомъ и въ томъ конечномъ ихъ видѣ, въ какомъ они являются въ мірѣ, и мыслятся въ нашемъ ограниченномъ духѣ. Священное Писа-

[1]) По переводу съ еврейскаго текста.
[2]) Contr. Eunom. lib. XII. Patr. curs. compl. graec. T. XLV. col. 929.
[3]) De trinit. V. 21.

ніе не только не требуетъ этого, а напротивъ старается предохранить отъ всякаго подобнаго чисто-антропоморфическаго представленія о Богѣ; такъ какъ, по его изображенію, хотя міръ представляетъ собою дѣйствительное отображеніе совершенствъ Божіихъ, но это отображеніе сравнительно съ существомъ Божіимъ настолько не ясное и не полное, что нельзя отыскать въ мірѣ ничего такого, съ чѣмъ бы вполнѣ достойно оно могло быть сравнимо, и чему бы могло быть уподоблено (Пс. 34, 10. Ис. 40, 18). Необходимо, поэтому, по мысли Писанія, приписывая Богу тѣ или другія свойства, мыслить ихъ въ полномъ отрѣшеніи отъ всего несовершеннаго и конечнаго (Числ. 23, 19. Іов. 10, 4. Ис. 40, 28), а также представлять ихъ въ высшемъ и несравненно совершеннѣйшемъ видѣ, чѣмъ какими они являются въ мірѣ,—чему оно само даетъ надлежащій примѣръ. Такъ, приписывая Богу по сравненію съ человѣкомъ разныя умственныя и нравственныя свойства, оно часто дѣлаетъ такого рода замѣчанія: *велій Господь нашъ и велія крѣпость Его, и разума Его нѣсть числа* (Пс. 146, 5), *нѣсть святъ, яко Господь, и нѣсть праведенъ, яко Богъ нашъ* (1 Цар. 2, 2),—*кто есть, якоже Той, силенъ* (Іов. 36, 22), или называетъ Бога *единымъ премудрымъ* (Рим. 14. 26), *единымъ сильнымъ* (1 Тим. 6, 15), и т. п. Но если Писаніе не дозволяетъ переносить на Бога всецѣло и въ собственномъ видѣ тѣхъ свойствъ, какія явлены Имъ въ мірѣ и познаются только при посредствѣ міра и по сравненію съ нимъ, то само собою понятно, что отсюда не слѣдуетъ, чтобы они, по его мысли, не заключали въ себѣ ничего дѣйствительнаго, или стоящаго въ извѣстномъ соотвѣтствіи съ самымъ существомъ Божіимъ. Ап. Павелъ о всемъ, что только мы можемъ знать о Богѣ, при настоящихъ условіяхъ нашихъ, говоритъ: *отчасти разумѣемъ... видимъ убо нынѣ, якоже зерцаломъ въ гаданіи* (1 Кор. 13, 9. 12). Слѣдовательно, по Апостолу, свой-

ства Божіи, насколько они открыты и доступны въ настоящей жизни нашему разумѣнію, составляютъ собою не болѣе, какъ одни темные и гадательные образы, по которымъ мы судимъ о томъ недоступномъ для насъ первообразномъ, котораго они служатъ отпечаткомъ. Но это опять вовсе не означаетъ того, чтобы эти отраженные образы существа Божія были однимъ пустымъ призракомъ и не заключали въ себѣ ничего дѣйствительно соотвѣтствующаго самому существу Божію. Отображеніе предмета въ зеркалѣ по тому одному, что оно есть отображеніе, не даетъ никакого права утверждать, чтобы оно было однимъ пустымъ, ничего не значащимъ миражемъ, чтобы оно не имѣло никакого соотношенія къ своему предмету и ничего не выражало собою изъ того, что въ дѣйствительности относится къ внѣшнимъ чертамъ его существа.

§ 53.

Ученіе древнихъ отцевъ и учителей церкви. Въ первые три вѣка.

Ученіе древнихъ отцевъ и учителей о значеніи свойствъ Божіихъ раскрывалось въ виду двухъ крайнихъ и ложныхъ на этотъ предметъ воззрѣній, съ одной стороны грубо-антропоморфическаго, по которому всѣ черты, заимствуемыя изъ міра совершенно цѣликомъ переносились на Бога, а съ другой,— воззрѣнія абстрактно-идеалистическаго, по которому все, открываемое о Себѣ Богомъ въ мірѣ, безусловно у Него отрицалось, и понятіе о Немъ низводилось на степень одного абстрактнаго представленія о какомъ то безусловно неопредѣленномъ и безкачественномъ существѣ. Чтобы не допустить войти въ представленіе о Богѣ грубому антропоморфизму, который на Бога переноситъ всецѣло формы конечнаго, они выходятъ изъ той точки зрѣнія на Бога и міръ, что Богъ, какъ Творецъ міра, не есть что либо изъ того, что есть въ мірѣ,—Его творе-

ніи конечномъ и ограниченномъ, а что Онъ, будучи безконечнымъ, превыше всего находящагося въ мірѣ, не исключая и того, что считается здѣсь сравнительно самымъ лучшимъ и совершеннѣйшимъ, и что, поэтому, ничего нѣтъ въ мірѣ такого, что могло бы быть всецѣло перенесено на самое существо Божіе и быть признано собственнымъ и дѣйствительнымъ его выраженіемъ и опредѣленіемъ. Отсюда же приходятъ къ слѣдующаго рода выводамъ относительно приписываемыхъ Богу по сравненію Его съ міромъ свойствъ, что эти свойства не суть собственно свойства существа Божія, а только наименованія Его дѣлъ и благодѣяній, что они обозначаютъ и опредѣляютъ собою не самое существо Божіе, а только разныя отношенія Его къ міру и что наконецъ, поэтому, нѣтъ ни одного изъ свойствъ или именъ, которое бы могло съ точностію и положительностію выразить собою и опредѣлить самое существо Божіе, о которомъ скорѣе можно утверждать по сравненію съ міромъ, что оно не есть, чѣмъ то, что и какъ есть. Но съ другой стороны, чтобы спасти идею истиннаго и живаго Бога отъ улетученія въ абстрактное представленіе чего то безконечно неопредѣленнаго и безкачественнаго, они становятся на другую точку зрѣнія, а именно на ту, что міръ, хотя есть твореніе Божіе, но потому самому, что онъ есть твореніе, служитъ, хотя тусклымъ и слабымъ, тѣмъ не менѣе дѣйствительнымъ отображеніемъ существа Божія, по которому смѣло и безъ опасенія какой либо ошибки и обмана, можно и должно заключать о дѣйствительномъ величіи и разнообразіи совершенствъ Божіихъ, а отсюда приходятъ къ тому выводу относительно приписываемыхъ Богу на основаніи міра свойствъ, что эти свойства, хотя обозначаютъ собою собственно разныя отношенія Божіи къ міру, а не самое существо Его, но тѣмъ не менѣе они необходимо предполагаютъ для себя дѣйствительное основаніе въ самомъ

существѣ, и здѣсь они не мнимо и обманчиво предполагаются, а дѣйствительно и положительно существуютъ, только, конечно, не въ томъ ограниченномъ и отображенномъ видѣ, въ какомъ являются въ мірѣ и познаются людьми, а въ видѣ первообразномъ и достойномъ безконечнаго существа Божія. Нельзя, впрочемъ, при этомъ не замѣтить, что древніе учители, усиливаясь вытѣснить изъ чистаго понятія о Богѣ совершенно чуждый ему грубый антропоморфизмъ, иногда такъ сильно выражались, что можно бы подумать, будто они желаютъ ограничить понятіе о Богѣ однимъ отрицательнымъ элементомъ, исключивши изъ него все аналогическое и положительное, добываемое изъ наблюденій надъ совершенствами Божіими, явленными въ конечномъ мірѣ. Но не нужно забывать, что при этомъ ими имѣлось въ виду одно,—показать только то, что никакое изъ совершенствъ или свойствъ Божіихъ, какими они являются и усматриваются въ мірѣ, не выражаетъ собою самаго существа Божія, и потому цѣликомъ и въ собственномъ смыслѣ не можетъ быть нашею мыслію перенесено на него безъ униженія въ немъ достоинства того, что превыше всего. Что же касается того, существуютъ ли дѣйствительно въ Богѣ свойства и въ видѣ несказанно высшемъ и совершеннѣйшемъ, чѣмъ какими они усматриваются въ мірѣ, то это для нихъ представлялось дѣломъ совершенно рѣшеннымъ и несомнѣннымъ, почему они, отрицая у Бога свойства, заимствованныя отъ міра и понимаемыя антропоморфически, въ тоже время приписывали Ему свойства, представляемыя въ безконечномъ видѣ, неизреченную напр. премудрость, благость, могущество, и т. п. Подобное же слѣдуетъ замѣтить и относительно тѣхъ изъ древнихъ учителей, которые, усиливаясь удержать живое понятіе о Богѣ отъ обращенія его въ пустую абстракцію, иногда такъ рѣзко выражались о свойствахъ Божіихъ, что можно бы подумать, будто они готовы приписывать

Богу свойства въ томъ ихъ собственномъ и конечномъ видѣ, въ какомъ усматриваются въ мірѣ, каковы, напр. разнаго рода аффекты, гнѣвъ, негодованіе, своего рода фигурность или тѣлесность, и т. п. Но они дѣлали это съ тою единственно цѣлію, чтобы оправдать дѣйствительное значеніе приписываемыхъ Богу по Его сравненію съ міромъ свойствъ, вовсе не исключая при этомъ того, чтобы эти свойства мыслились въ Богѣ въ своемъ особеннѣйшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, почему этого рода писатели должны быть строго отличаемы отъ осужденныхъ церковію антропоморфистовъ.

Имѣя въ виду вышесказанное, теперь приступимъ къ обзору самаго ученія древнихъ отцевъ и учителей о значеніи свойствъ Божіихъ, смыслъ котораго и духъ будутъ виднѣе и осязательнѣе при его изложеніи.

Рядъ древнихъ учителей, имѣвшихъ своею задачею сколько можно болѣе очистить представленіе о Богѣ и Его свойствахъ отъ грубаго антропоморфизма, возросшаго на почвѣ древняго язычества и искаженнаго іудейства, начинаетъ собою *св. Іустинъ*. Возставая противъ чувственно-пластическихъ представленій о Божествѣ, по которымъ оно было заключаемо въ разнообразныя конечныя міровыя формы и жизненныя явленія, отождествляемыя съ Его существомъ онъ первый съ особенною силою выставляетъ на видъ то, что Божество превыше всего сущаго и что, поэтому, оно не заключаетъ въ себѣ ничего изъ того, что̀ принадлежитъ конечнымъ существамъ, а равно не имѣетъ ни одного изъ тѣхъ свойствъ, которыя существенно связаны съ ихъ ограниченною природою, составляя собою предѣлы и характеристическія черты ихъ конечнаго бытія. Но, вытѣсняя такимъ образомъ изъ представленія о Божествѣ всѣ свойства конечныя, Іустинъ, какъ сейчасъ увидимъ, вовсе не считаетъ Его существомъ, не заключающимъ въ себѣ ничего похожаго на свойства или

качества, а напротивъ представляетъ Его полнымъ самыхъ существеннѣйшихъ и дѣйствительнѣйшихъ качествъ, но только не въ конечномъ ихъ, а безконечномъ видѣ. „Никто не станетъ“, говоритъ онъ, „прилагать неизреченному Богу имя. А еслибы кто осмѣлился утверждать, что Онъ имѣетъ его, тотъ показалъ бы величайшее безуміе [1]). Отцу всего, нерожденному нѣтъ собственнаго (θετὸν) имени.... Что же касается до словъ: Отецъ, Богъ, Творецъ, Господь и Владыка, то это— не имена, а названія, взятыя изъ благодѣяній и дѣлъ Его“ [2]). Можно подумать, что Іустинъ здѣсь рѣшительно отрицаетъ всякое значеніе приписываемыхъ Богу именъ и свойствъ въ опредѣленіи Его существа. И это тѣмъ болѣе должно показаться вѣроятнымъ, что по его словамъ „въ Богѣ нѣтъ ни цвѣта, ни формы, ни величины, ни другого чего либо видимаго глазомъ [3])“. Но онъ самъ себя объясняетъ, ясно показывая, что говоритъ не о совершенной ничтожности, а только о недостаточности всякаго рода извѣстныхъ именъ для того, чтобы обозначить собою въ точности самое существо Божіе, такъ какъ всѣ они берутся изъ свойствъ конечныхъ существъ и потому не могутъ быть къ нему въ собственномъ смыслѣ прилагаемы. Даже и такія имена, какъ Отецъ, Богъ, Творецъ, Господь и Владыка, не суть имена Божіи, то есть такія, которыя могли бы опредѣлять и обозначать самое существо, потому что они въ собственномъ смыслѣ обозначаютъ собою только дѣянія и дѣла Божіи, а не Его существо. Но, оставляя за послѣдняго рода наименованіями то значеніе, что они обозначаютъ собою благодѣянія и дѣла Божіи, онъ уже этимъ самымъ не исключаетъ того, чтобы они выражали собою и нѣчто относящееся къ свойствамъ самаго существа Божія.

---

[1]) Apolog. 1. n. 61.
[2]) Apolog. 2. n. 6.
[3]) Dialog. cum Triph. n. 4.

Утверждая же, что въ Богѣ нѣтъ ни цвѣта, ни формы. ни величины, ни другого чего видимаго глазомъ, онъ этимъ ясно отрицаетъ въ Богѣ только такого рода черты, которыя свойственны однимъ конечнымъ существамъ, но вовсе не исключаетъ существованія въ Богѣ свойствъ, приличныхъ Его безконечному существу. Потому то здѣсь же онъ говоритъ о Богѣ, что Онъ „есть существо истинно сущее, единое прекрасное и благое, внезапно проявляющееся въ благородныхъ душахъ, по причинѣ ихъ сродства и желанія видѣть Его“ [1]). Не есть Онъ, слѣдовательно, Самъ въ Себѣ какое либо совершенно неопредѣленное и безкачественное бытіе, а есть существо полное самыхъ дѣйствительнѣйшихъ и высочайшихъ сравнительно съ замѣчаемыми въ мірѣ качествъ и при томъ существо, имѣющее въ Себѣ нѣчто аналогическое и родственное съ духомъ человѣческимъ.

Подобное же представленіе о значеніи свойствъ Божіихъ и св. *Феофила антіохійскаго.* Онъ возвышаетъ ихъ надъ всѣмъ конечнымъ и ограниченнымъ и потому ставитъ выше нашего яснаго и точнаго разумѣнія, но дѣйствительное существованіе ихъ въ Богѣ поставляетъ выше всякаго сомнѣнія. „Могущество Божіе“, говоритъ онъ, „неизмѣримо, мудрость неизслѣдима, благость неподражаема“ [2]). Могущество, слѣдовательно, мудрость и благость, хотя онѣ неизмѣримы, тѣмъ не менѣе несомнѣнно существуютъ въ Богѣ и въ этомъ мы убѣждаемся чрезъ разсматриваніе дѣлъ Божіихъ, изъ которыхъ познается и уразумѣвается Его величіе [3]).

Минуцій Феликсъ, подобно Іустину, отрицаетъ умѣстность и значимость разныхъ именъ въ опредѣленіи существа Божія, но опять дѣлаетъ это не потому, чтобы признавалъ

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ad Autolyc. lib. 1. n. 3.

[3]) Ibid. n. 4.

Бога безкачественнымъ существомъ, а въ виду только опасеній перенести чрезъ это на существо Божіе что либо недостойное его, конечное и ограниченное. „Не ищи", говоритъ онъ, „другаго имени для Бога,—Богъ Ему имя. Тогда нужны слова, когда надобно многихъ боговъ разграничить отдѣльными для каждаго изъ нихъ собственными именами. А для Бога единаго имя Богъ выражаетъ все. Если я назову Его Отцемъ, ты будешь представлять Его земнымъ, если назову царемъ, ты вообразишь Его плотскимъ, если назову господиномъ, ты будешь думать о Немъ, какъ о смертномъ. Но откинь въ сторону всѣ прибавленія именъ и увидишь Его славу" [1]). А что Минуцій мыслилъ въ Богѣ дѣйствительное бытіе приписываемыхъ Ему по сравненію съ міромъ, но отрѣшенныхъ отъ всякой конечности, качествъ, это видно изъ того, что отъ лица всѣхъ христіанъ называетъ Его „Умомъ, Разумомъ и Духомъ" [2]).

Климентъ александрійскій едва ли не болѣе, чѣмъ кто либо изъ древнихъ учителей заботился о томъ, чтобы очистить представленіе о Богѣ отъ всякаго рода антропоморфиза, такъ что онъ очень не далекъ былъ отъ крайности исключить изъ понятія о Богѣ все аналогическое и положительное, добываемое нами изъ міра по сравненію съ нимъ Бога, и ограничиться въ представленіи о Богѣ однимъ отрицаніемъ того, что Онъ не есть. „Богъ", по Клименту, „не есть ни родъ, ни разность (μήτε διαφορά), ни видъ, ни недѣлимое (μήτε ἄτομον), ни число, а также ни что либо случайное, или такое, съ чѣмъ что либо случалось (ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβεβηκότι). Несправедливо бы было также—назвать Его цѣлымъ..., равно

---

[1]) Octav. n. 18. Въ подобномъ смыслѣ въ послѣдствіи Арновій весьма сильно вооружался противъ всякихъ попытокъ къ опредѣленію посредствомъ разныхъ названій существа Божія.

[2]) Ibid. n. 19.

какъ нельзя сказать, чтобы были въ Немъ какія либо части, потому что единое не подлежитъ дѣленію.... Не допускаетъ Онъ также никакого измѣренія, не имѣетъ конца, чуждъ всякой образности (ἀσχημάτιστον), и потому и не можетъ быть именуемъ" [1]). Необходимо, поэтому, чтобы возвыситься до надлежащаго понятія о Богѣ, совершенно отрѣшить свою мысль отъ всякаго рода формъ бытія, отъ всѣхъ свойствъ чувственныхъ и духовныхъ вещей и остановить ее на этомъ, отрѣшенномъ отъ всего конечнаго и разнообразнаго, и заключающемъ въ себѣ высшее мысленное единство представленій,—тогда только она познаетъ, если не то, что Богъ есть, по крайней мѣрѣ то, что Онъ не есть [2]). Впрочемъ самъ Климентъ не считалъ возможнымъ для мысли удерживаться на одномъ этомъ—чисто абстрактномъ и отрицательномъ представленіи и почиталъ необходимымъ для ней имѣть своего рода точку опоры въ мірѣ, какъ твореніи Божіемъ, чтобы не сбиваться съ пути въ своихъ стремленіяхъ къ пониманію и опредѣленію существа Божія. Потому то онъ, хотя приписываемыя Богу по Его сравненію съ міромъ свойства и имена считаетъ несобственными, то есть, не заимствованными отъ самаго существа Божія, тѣмъ не менѣе признаетъ ихъ весьма важными и за недостаткомъ другихъ лучшихъ даже необходимыми въ дѣлѣ Богопознанія. „Если мы когда либо", говоритъ онъ, „прилагаемъ къ Богу несобственныя имена, называя Его единымъ, или благимъ, или умомъ, или самосущимъ, или Отцемъ, или Богомъ, или Творцемъ, или Господомъ, то мы не думаемъ этимъ выразить Его собственное имя, а пользуемся за недостаткомъ имени истиннаго этими прекрасными именами съ тѣмъ, чтобы мысль наша находила въ нихъ опору и не блуж-

[1]) Strom. lib. V. c. 12. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col. 121.
[2]) Strom. lib. V. c. 11. Ibid. col. 108 et 109.

дала въ исканіи именъ другихъ[1]). Но мало того, что Климентъ за именами, приписываемыми Богу, оставляетъ ихъ значеніе по отношенію къ познающему духу, имѣющему нужду успокоиться на чемъ либо опредѣленномъ и извѣстномъ въ своихъ попыткахъ опредѣлить Бога,—онъ еще предоставляетъ имъ нѣкоторую долю значенія и въ отношеніи къ обозначенію и опредѣленію самаго существа Божія. По его словамъ, „каждое изъ именъ, взятое порознь, не обозначаетъ Бога, но всѣ, взятыя вмѣстѣ, они выражаютъ силу Вседержителя" (ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ Παντοκράτορος δυνάμεως)[2]). Къ этому нужно присовокупить еще ту особенность въ воззрѣніи Климентовомъ на Бога, по которой у него, тогда какъ Отецъ представляется непознаваемымъ и неопредѣляемымъ, Сынъ—Божія премудрость и истина—является открытымъ и доступнымъ для познанія и опредѣленія Своихъ совершенствъ, которыя существуютъ въ Немъ въ видѣ безконечномъ, и къ познанію которыхъ мы приходимъ чрезъ разсмотрѣніе и познаніе ихъ слабыхъ отпечатковъ въ конечномъ мірѣ[3]).

Воззрѣніе Климентово, по которому представлялось, что нѣтъ въ мірѣ ничего такого, чтó въ собственномъ смыслѣ могло бы прилагаться къ Богу и обозначать самое существо Его, раздѣлялъ и *Оригенъ*. Тѣмъ не менѣе онъ гораздо болѣе, чѣмъ его учитель, предоставлялъ значенія аналогическому или положительному заимствуемому изъ міра элементу, въ дѣлѣ опредѣленія свойствъ существа Божія, и гораздо яснѣе его училъ объ этомъ предметѣ. По его представленію, свойства, отпечатлѣваемыя Богомъ въ мірѣ и приписываемыя Ему, по сравненію Его съ міромъ, конечно—не то, что свойства самаго существа Божія, но между одними и другими такое от-

---

1) Strom. lib. V. c. 12. Ibid. col. 121.
2) Ibidem.
3) Strom. lib. IV. c. 25. Ibid. col. 1365.

ношеніе, какое существуетъ между искрою свѣта или свѣтомъ свѣчи и свѣтомъ солнца несравненно ихъ превосходнѣйшимъ и возвышеннѣйшимъ [1]). Первыя свойства, слѣдовательно, не только не стоятъ въ противорѣчіи съ послѣдними, но находятся съ ними даже въ нѣкоторомъ дѣйствительномъ соотвѣтствіи, такъ что по однимъ можно умозаключать и судить о другихъ, представляя послѣднія по сравненію съ первыми въ возвышеннѣйшемъ и превосходнѣйшемъ видѣ. Въ частности же, оспаривая то положеніе Цельса, что въ Богѣ нѣтъ ничего изъ того, что̀ мы познаемъ, прямо утверждаетъ, что многое изъ того, что̀ мы познаемъ, если оно понимается универсально (καθόλου), есть въ Богѣ, каковы, напр. добродѣтель, блажество и божественность [2]). Основаніе же для этого онъ полагаетъ между прочимъ въ томъ, „что есть нѣкоторое сродство между разумомъ и Богомъ, Котораго мысленнымъ отображеніемъ служитъ разумъ, вслѣдствіе чего и можетъ разумѣть нѣчто о природѣ Божества, особенно если онъ будетъ очищеннѣе и отрѣшеннѣе отъ тѣлесной матеріи“ [3]).

Можно замѣтить, что даже Авторъ *de divinis nominibus*, такъ сильно настаивающій на отрицательной формѣ представленія о Богѣ, какъ болѣе всего приличной для Него, кажется, болѣе заботился о томъ, чтобы не внести въ это представленіе чего либо изъ міра въ собственномъ его видѣ, чѣмъ о томъ, чтобы совершенно исключить изъ него всякій аналогическій элементъ, получаемый изъ міра. Если напр. нерѣдко онъ говоритъ о Богѣ (de divin. nominibus), что Онъ есть τὸ μὴ ὄν—не существующее или небытіе, то этимъ вовсе не думаетъ сказать того, чтобы Богъ на самомъ дѣлѣ былъ не существующимъ, или же представлялъ собою что либо про-

[1]) De princip. Lib. 1. c. 1. n. 5.
[2]) Contr. Cels. lib. VI. n. 62.
[3]) De princip. Lib. 1. c. 1. n. 7. Patr curs. compl. graec. T. XI. col. 128.

тивоположное бытію, а хочетъ только выразительнѣе показать то, что Богъ превыше всего и что во всемъ существующемъ нѣтъ ничего такого, чтó могло бы быть совершенно похожимъ на Него и быть вполнѣ къ Нему приложимо. Такъ, по словамъ его „о Божествѣ прилично утверждать все, чтó есть въ существующемъ (δέον ἐπ αὐτῷ καὶ πᾶσαν τῶν ὄντων καταφάσκειν θέσιν), чѣмъ и обозначается оно какъ причина своимъ произведеніемъ, но вмѣстѣ съ этимъ нужно все утверждаемое о Богѣ подвергнуть и отрицанію, такъ какъ Онъ есть существо превысшеее всего существующаго“ [1]). Или, если онъ выражается о Богѣ, что Онъ „не есть ни душа, ни духъ, не имѣетъ ни воображенія, ни ума... не есть слово, или разумѣніе, или жизнь... не есть ни знаніе, ни истина, ни премудрость ни благость“, и т. п. [2]), то опять этимъ хочетъ сказать не то, чтобы Богъ не былъ духомъ и не обладалъ никакими умственными и нравственными свойствами, похожими на тѣ, какими обладаетъ духъ конечный, но, какъ Самъ Себя объясняетъ, хочетъ показать только то, что Онъ не есть такой духъ, какой мы привыкли понимать [3]). Потому то онъ вмѣстѣ съ отрицаніемъ повидимому въ Богѣ сознательности и разумности, прямо и рѣшительно утверждаетъ, что Вина всѣхъ вещей, превысшая всего, не лишена ни сущности, ни жизни, ни слова, ни разума [4]), но Ея мудрость пресущественна, разумъ неизъяснимъ и слово неизреченно [5]).

Между тѣмъ какъ одни изъ древнихъ учителей и церковныхъ писателей такъ много занимались тѣмъ, чтобы приписываемыя Богу свойства, сколько можно, болѣе утончить и возвысить надъ всѣмъ конечнымъ и ограниченнымъ, и мало

[1]) De myst. theol. c. 1. § 2.
[2]) Ibid. c. V.
[3]) Ibidem.
[4]) Ibid. c. IV.
[5]) De divin. nomin. c. 1. § 1.

заботились о томъ, чтобы закрѣпить за ними ихъ дѣйствительное значенiе, что казалось для нихъ неоспоримымъ; другiе находили нужнымъ обратить свое особенное вниманiе и на эту послѣднюю сторону въ вопросѣ о свойствахъ Божiихъ, не теряя при этомъ изъ виду того, что, утверждая за ними дѣйствительное значенiе, необходимо въ тоже время понимать ихъ въ смыслѣ Богоприличномъ и чуждомъ антропоморфизма.

Впрочемъ относительно нѣкоторыхъ, самыхъ древнихъ церковныхъ писателей, а именно, *Мелитона сардiйскаго и Тертулліана*, а также нѣсколько позднѣе ихъ жившаго *Лактанція* нужно замѣтить, что ими повидимому совершенно потеряно было изъ виду при опредѣленiи свойствъ Божiихъ это послѣднее требованiе, такъ какъ они не только допускали въ Богѣ разныя психическiя состоянiя, соотвѣтствующiя душевнымъ аффектамъ, напр. гнѣвъ, негодованiе, мщенiе, но и приписывали Ему своего рода тѣло и фигуру съ своего рода органами и членами. Но, не смотря на все это, мы не имѣемъ основанiя и права смѣшивать ихъ съ антропоморфистами. Судя по заглавiю сочиненiя Мелитонова: περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ, а также отзывамъ о немъ Оригена[1]) и Евсевiя[2]), должно съ несомнѣнностiю полагать, что онъ дѣйствительно приписывалъ Богу тѣлесность, но въ какомъ собственно смыслѣ понималъ ее, объ этомъ ничего вполнѣ вѣрнаго и точнаго нельзя сказать, вслѣдствiе утраты самаго его сочиненiя о тѣлесности Бога. Но, принимая во вниманiе то высокое уваженiе, какимъ онъ пользовался въ церкви, можно думать, что онъ допускалъ тѣлесность Бога не въ иномъ смыслѣ, какъ и Тертулліанъ. Что же касается Тертулліана, то должно полагать, что онъ, приписывая Богу тѣло, вовсе не думалъ этимъ подрывать въ

¹) In Genes. select. Curs compl. Patr. graec. T. XII. col. 93.
²) Euseb. eccles. hist. lib. IV. c 26.

природѣ божественной духовности, признаваемой имъ въ строгомъ смыслѣ сего слова, а дѣлалъ это потому только, что съ своей (реалистической) точки зрѣнія онъ не представлялъ возможнымъ мыслить дѣйствительное бытіе какого бы то ни было субстанціальнаго существа иначе, какъ только подъ условіемъ опредѣленной формы или своего рода тѣлесности, такъ что все, чтó не имѣетъ этого свойства, не можетъ считаться дѣйствительно существующимъ и должно быть отнесено къ области только воображаемаго и призрачнаго бытія. „Душа", говоритъ онъ, „не можетъ существовать иначе, какъ только имѣя то, чрезъ что она могла бы существовать. Если же она существуетъ, то необходимо должна имѣть нѣчто, чрезъ что можетъ существовать. А если она имѣетъ это нѣчто, чрезъ что существуетъ, то это и будетъ не что иное, какъ ея тѣло. Все, чтó существуетъ, есть своего рода тѣло, нѣтъ ничего безтѣлеснаго, развѣ только то, чтó не существуетъ [1]). Кто станетъ (поэтому) отрицать, что Богъ есть тѣло, хотя онъ и духъ. Ибо духъ есть своего рода и въ своемъ видѣ тѣло" [2]). Не подлежитъ также сомнѣнію и то, что Тертулліанъ, приписывая своего рода тѣло Духу божественному, не смѣшивалъ его по природѣ своей съ тѣлами, съ какими, по его мнѣнію, нераздѣльны бываютъ души человѣческія, а разумѣлъ подъ нимъ особеннѣйшее тѣло, соотвѣтственное безконечной и совершеннѣйшей субстанціи, все равно какъ, приписывая Богу разныя человѣкообразныя свойства, вовсе не думалъ онъ отождествлять ихъ съ свойствами человѣческими, а хотѣлъ понимать ихъ въ высшемъ и достойномъ высочайшаго существа смыслѣ. Предупреждая то возраженіе противъ приписываемыхъ Богу какъ судьи чувствъ гнѣва, негодованія мщенія,

---

[1]) De carn. Christ. c. 11.
[2]) Advers. Prax. c. 7.

что будто бы, усвояя ихъ Богу, необходимо будетъ усвоить Ему и все соединенное съ ними, конечное и несовершенное, онъ замѣчаетъ слѣдующее: „весьма глупы тѣ, которые по человѣческому о божественномъ судятъ такъ, что если въ поврежденномъ человѣкѣ есть извѣстнаго рода страсти, то таковыя же точно состоянія должны быть мыслимы въ Богѣ. Различай субстанціи и отличай въ нихъ свойственныя имъ чувства, которыя, хотя на словахъ представляются сходными но настолько различны, насколько требуютъ этого субстанціи. Ибо мы читаемъ, что есть и десница, и очи, и ноги Божіи, однакоже онѣ не могутъ быть сравниваемы съ человѣческими потому только, что обобщаются въ названіяхъ. Каково будетъ различіе между обозначенными одними и тѣми же именами, членами тѣла божественнаго и человѣческаго, таково должно быть различіе и между одноименными чувствами божественнаго и человѣческаго духа, которыя бренность человѣческой субстанціи столько же дѣлаетъ бренными въ человѣкѣ, сколько нетлѣнность (incorruptibilitas) божественной субстанціи дѣлаетъ ихъ не подлежащими никакой порчѣ (incorruptorios) въ Богѣ. Наконецъ я спрашиваю, почему вы находите нужнымъ приписывать Богу противоположныя вышеозначеннымъ чувства,—кротость, терпѣніе, милосердіе и самый корень ихъ,—благость? Вѣдь всѣмъ этимъ мы обладаемъ не совершенно, потому что одинъ Богъ совершенъ“ [1]). Тоже самое нужно сказать и относительно Лактанція, который возставалъ противъ нигилистически-эпикурейскаго, подобно тому, какъ Тертулліанъ противъ абстрактнаго гностическаго представленія о Богѣ, какъ какомъ то совершенно неопредѣленномъ и безкачественномъ существѣ, не имѣющемъ ничего общаго съ міромъ и ничего не знающемъ о немъ и совер-

¹) Advers. Marcion. lib. II. c. 16.

шенно индифферентномъ къ судьбѣ его. Противопоставляя этому абстрактному и мертвому представленію понятіе о дѣйствительномъ, живомъ и чувствующемъ Богѣ, онъ, подобно Тертулліану, не находилъ иначе возможнымъ оправдать его, какъ только допустивши въ Богѣ не только соотвѣтствующія нашимъ разныя психическія состоянія (de ira Dei), но и извѣстнаго рода опредѣленную фигурность или тѣлесность. При всемъ этомъ однакожъ онъ, какъ и Тертулліанъ, былъ чуждъ грубаго антропоморфизма, признавая Бога въ собственномъ смыслѣ безтѣлеснымъ и невидимымъ [1]).

§ 54.

Съ четвертаго вѣка до Дамаскина.

Позднѣе съ такого рода столь выпуклыми и хотя по существу вѣрными, тѣмъ не менѣе слишкомъ рѣзкими олицетвореніями свойствъ Божіихъ мы не встрѣчаемся, не смотря на то, что въ церкви съ четвертаго вѣка не только не прекращается, а скорѣе усиливается борьба за дѣйствительное значеніе приписываемыхъ Богу свойствъ. Учители этого періода находятъ вполнѣ возможнымъ и сохранить за ними совершенно свободный отъ всякихъ грубыхъ оттѣнковъ антропоморфизма смыслъ и въ тоже время съ твердостію удержать за ними ихъ дѣйствительность. Такого именно, а не иного характера, какъ сейчасъ увидимъ, и было ученіе о свойствахъ Божіихъ тѣхъ отцевъ и учителей церкви, которые были поставлены въ необходимость раскрывать и защищать его въ виду лжеученія аріанъ, упорно и систематически усилившихся совершенно поколебать и ниспровергнуть дѣйствительную значимость приписываемыхъ Богу разныхъ свойствъ. Аріане, особенно же аномеи, въ интересахъ своего ученія о

[1]) Jstuit. lib. VII. c 9.

Сынѣ Божіемъ, Котораго, на основаніи Его свойства рожденности, пытались исключить изъ области нерожденнаго существа божественнаго, а также въ интересахъ, лежащаго въ основѣ этого, своего рода дуалистическаго воззрѣнія на Бога, какъ существо неопредѣленное и безкачественное, обыкновенно ссылались на то, что божественная сущность есть безусловная простота, чуждая всякой сложности, и что, поэтому, если что можно и должно приписывать божественному существу, то развѣ только одинъ существенный признакъ, а именно, нерожденность (ἀγεννησία), что они сами и дѣлаютъ, усвояя это свойство существу Божію, на основаніи самаго понятія о немъ. Что же касается до другихъ разныхъ и многихъ именъ и свойствъ, приписываемыхъ Богу, то, по ихъ мнѣнію, они составляютъ положительное противорѣчіе простотѣ существа Божія, а потому изъ понятія о немъ должны быть совершенно исключены, или же разсматриваемы, какъ пустыя, синонимическія слова, или ничего не выражающія, или же обозначающія собою одно и тоже. Съ другой стороны, чтобы ниспровергнуть въ самомъ основаніи значеніе приписываемыхъ Богу свойствъ, которыя заимствовались изъ міра, они дѣлали существенное различіе и старались провести непроходимую черту между οὐσία и ἐνέργεια, т. е. между существомъ Божіимъ въ самомъ себѣ и тою стороною его, какой оно открываетъ себя въ своихъ дѣйствіяхъ въ мірѣ, а отсюда приходили къ тому выводу, что свойства Божіи, заимствуемыя изъ міра, суть только свойства дѣйствій или дѣлъ Божіихъ (ἐνεργείας), но ни чуть не свойства существа Божія (οὐσίας), къ которому они не имѣютъ никакого отношенія, и ничего изъ него не выражаютъ. Чтобы въ виду этихъ и подобныхъ возраженій защитить и оправдать церковное ученіе о свойствахъ Божіихъ, съ одной стороны требовалось показать, что то, что является Богомъ въ Его дѣйствіяхъ въ мірѣ (ἐνέργεια), хотя далеко не

составляетъ всего того, что̀ есть Богъ по существу, тѣмъ не менѣе не есть что либо совершенно отдѣльное и отличное отъ Его существа (οὐσία), а есть напротивъ нѣчто, существенно относящееся къ Нему и внутренно ему принадлежащее, и что, поэтому, основывающіяся на немъ свойства Божія не представляютъ собою одно только бытіе тварное, стоящее внѣ существа Божія, а напротивъ, если не въ точномъ и совершенномъ, то тѣмъ не менѣе дѣйствительномъ видѣ, выражаютъ собою и опредѣляютъ это самое существо. Съ другой стороны, оказывалось при этомъ нужнымъ разрѣшить естественное недоумѣніе, какимъ образомъ безъ противорѣчія могутъ быть приписываемы Богу отдѣльныя, частичныя и разнообразныя свойства, когда Онъ есть существо простое, когда въ Немъ не только сами по себѣ свойства, но и самая субстанція по отношенію къ свойствамъ не могутъ быть мыслимы, какъ нѣчто различное между собою и противоположное другъ другу? Или же, если предположить, что въ Богѣ существуютъ свойства иначе, чѣмъ какими они являются въ мірѣ и познаются нами, а именно, въ видѣ совершеннѣйшаго единства, тогда какъ въ мірѣ они представляются намъ раздробленно и частично, то спрашивалось, не должно ли было это прямо говорить противъ дѣйствительной значимости свойствъ Божіихъ, извѣстныхъ намъ только въ ихъ послѣднемъ видѣ? Это и были тѣ главныя стороны, съ какихъ отцы церкви въ борьбѣ съ аріанствомъ раскрывали и утверждали церковное ученіе о значимости свойствъ Божіихъ, взаимно другъ друга уясняя и пополняя.

Кириллъ іерусалимскій уже довольно ясно указываетъ, какъ на то дѣйствительное основаніе, въ силу котораго могутъ и должны быть приписываемы Богу разныя свойства для опредѣленія Его существа, такъ и на то, что такое усвоеніе Богу разныхъ и многихъ свойствъ вовсе не нарушаетъ единства и простоты Его существа, въ которомъ они должны быть пред-

ставляемы высочайшимъ и совершеннѣйшимъ образомъ, безъ взаимнаго ограниченія и нарушенія внутренняго единства. Изображая то, какъ трудно для насъ сказать что либо точное и опредѣленное о Богѣ, онъ между прочимъ замѣчаетъ слѣдующее: „о Богѣ мы сказуемъ не все то, чтó должно сказать (это Ему одному вѣдомо), а только то, чтò можетъ вмѣстить человѣческая природа и понести наша немощь“ [1]). Здѣсь Кириллъ съ совершенною ясностію показываетъ всю недостаточность и несоразмѣрность съ существомъ предмета того, чтò мы говоримъ о Богѣ, или приписываемъ Ему, но этимъ самымъ онъ не только не отрицаетъ дѣйствительнаго значенія у того, чтó мы, по причинѣ слабости своего ограниченнаго ума, приписываемъ Богу, но скорѣе подтверждаетъ его и укрѣпляетъ. Потому что, по его мысли, недостаточность приписываемаго нами Богу заключается не въ томъ, чтобы въ Немъ вовсе не было того, чтò мы Ему приписываемъ, а въ томъ, что мы не все то высказываемъ о Немъ, что должно бы было сказать. Всѣ, слѣдовательно, приписываемыя нами Богу свойства если далеко не вполнѣ обнимаютъ собою Его необъятное существо, тѣмъ не менѣе они, такъ сказать, захватываютъ собою нѣчто изъ принадлежащаго ему, и то, что они выражаютъ собою, имѣетъ для себя нѣчто дѣйствительно соотвѣтственное въ самомъ существѣ Божіемъ. Основаніемъ для такого воззрѣнія Кириллова, какъ сейчасъ изъ ниже приводимаго мѣста увидимъ, служитъ то, что онъ въ самомъ Божествѣ допускаетъ бытіе многоразличныхъ силъ, которыя, обнаруживая себя многоразлично, тѣмъ самымъ даютъ дѣйствительное основаніе для приписыванія многоразличныхъ свойствъ Богу. „Для благочестія“, говоритъ онъ, „достаточно намъ этого одного,—знать, что есть Богъ, Богъ единый, Богъ сый,

---

[1]) Catech. 6. n. 2.

и сый вѣчно, всегда Себѣ Самому подобный..., Богъ многоименный и всемогущій, не имѣющій въ существѣ Своемъ ничего разнороднаго. Ибо если именуется благимъ, праведнымъ, Вседержителемъ, Саваоѳомъ, то не бываетъ вслѣдствіе этого различенъ и инаковъ, но, будучи одинъ и тотъ же, обнаруживаетъ Онъ многочисленныя силы Божества, не преизбыточествуя въ одномъ, не оскудѣвая въ другомъ,—а во всемъ пребывая Самъ Себѣ подобенъ. Не человѣколюбіемъ Онъ только великъ, а малъ премудростію, но имѣетъ равными и премудрость и человѣколюбіе... Всѣхъ Онъ превосходитъ благостію, всѣхъ Онъ больше, всѣхъ премудрѣе" [1]). Здѣсь Кириллъ ясно выражаетъ не только то, что въ Божествѣ есть многочисленныя силы, которыя чрезъ свое обнаруженіе становятся болѣе или менѣе уловимыми для нашего пониманія ихъ и обозначенія словами, но и то, что эти силы и соединенныя съ ними свойства пребываютъ въ Божествѣ въ несравненно превосходнѣйшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, чѣмъ все что либо на нихъ похожее, замѣчаемое нами въ мірѣ, и что, поэтому, они пребываютъ въ Богѣ безъ всякаго взаимнаго ограниченія и противорѣчія простотѣ и неизмѣнности Его существа. Если онъ здѣсь, замѣтимъ мимоходомъ, прямо не высказываетъ того, что приписываемыхъ имъ Божеству многочисленныхъ силъ не отдѣляетъ отъ самаго существа Божія и мыслитъ ихъ въ нераздѣльной связи съ представленіемъ о немъ, то это само собою у него необходимо предполагалось, что очевидно изъ самаго состава и смысла приведеннаго мѣста.

Между тѣмъ это, только предполагающееся у Кирилла, тождество въ Богѣ существа и свойствъ, *св. Аѳанасіемъ* поставляется на видное мѣсто и становится у него исходною точкою зрѣнія въ разсужденіи о свойствахъ Божіихъ. Онъ съ

[1]) Catech. 6. n. 7.

особенною силою (въ виду аріанъ, злоупотреблявшихъ отдѣленіемъ въ Богѣ существа отъ свойствъ) настаиваетъ на томъ, что въ Богѣ, какъ существѣ простомъ, субстанція и ея свойства не составляютъ чего либо отдѣльнаго другъ отъ друга, а представляютъ собою одно внутреннее и нераздѣльное единство, въ подтвержденіе чего онъ ссылается на то, что если священное Писаніе усвояетъ Богу разныя наименованія, то этимъ оно хочетъ обозначить не что иное, какъ самаго Бога, или Его существо, и мы, произнося эти наименованія, разумѣемъ не что иное, какъ самаго же Бога съ Его существомъ [1]. Если, поэтому, Аѳанасій говоритъ, „что Богъ во всемъ существуетъ по своей благости и силѣ, внѣ же всего по Своей собственной природѣ" [2], то понятно, что этимъ онъ вовсе не думаетъ отдѣлять въ Богѣ Его природу отъ Его благости и силы, а хочетъ только отличать въ одномъ и томъ же существѣ Божіемъ двѣ стороны: одну болѣе внутреннюю, обнимающую собою то, что собственно составляетъ личную никому не сообщимую и не открывающуюся въ мірѣ природу, а другую ту, какой оно, такъ сказать, соприкасается міру и открываетъ Себя здѣсь, являясь, какъ благость и сила. Что дѣйствительно такова, а не иная мысль у Аѳанасія, это подтверждается тѣмъ, что, по его словамъ, одинъ и тотъ же Богъ одинаково существуетъ, какъ внѣ всего, такъ и во всемъ, т. е. въ Себѣ Самомъ и въ мірѣ, только въ первомъ случаѣ существуетъ по Своей собственной природѣ (ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν), а во второмъ по своей благости и силѣ (ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν). Утверждая же, что Богъ существуетъ въ мірѣ по Своей благости и силѣ, онъ этимъ даетъ самую твердую почву для оправданія дѣйствительной значимости приписывае-

---

1) De decret. nicen. synod. n. 22.
2) Ibid. n. 11.

мыхъ Богу свойствъ, на основаніи откровеній Его силы и величія въ мірѣ. Съ его точки зрѣнія, эти свойства не только служатъ опредѣленіями однихъ дѣйствій Божіихъ, или однихъ отношеній Его къ міру, но они отчасти опредѣляютъ собою и самое существо Божіе, съ которымъ нераздѣльны всѣ его свойства. Потому то самъ же Аѳанасій, приписывая Богу согласно съ Писаніемъ разныя имена Отца, Господа, Творца и т. п. прямо утверждаетъ, что они обозначаютъ собою не только то, что̀, какъ свойственное, принадлежитъ Божеству, а самое Его существо (οὐσίαν) [1]), хотя при этомъ можно замѣтить, что онъ въ тоже время, согласно съ другими учителями, утверждаетъ о Богѣ, „что нельзя постичь того, что̀ Онъ есть, и можно (только) сказать, что Онъ не есть, ибо мы знаемъ, что Онъ существуетъ, не какъ человѣкъ, и что Ему неприлично прилагать что либо изъ вещей сотворенныхъ“ [2]). Но, поступая такимъ образомъ, нельзя сказать, чтобы онъ поставлялъ себя въ дѣйствительное противорѣчіе съ самимъ собою. Это кажущееся противорѣчіе легко объясняется тѣмъ, что Аѳанасій смотрѣлъ на міръ съ двухъ различныхъ его сторонъ, то разсматривалъ его, какъ совокупность созданныхъ и конечныхъ существъ, по условіямъ своего бытія совершенно отличныхъ отъ Бога, какъ существа самобытнаго и безконечнаго, то бралъ во вниманіе ту его сторону, съ какой онъ служитъ отображеніемъ совершенствъ, по своей благости и силѣ существующаго въ немъ, Бога. Въ первомъ случаѣ, съ его точки зрѣнія, само собою понятно, ничего нельзя отыскать въ мірѣ, что̀ можно бы было приписать Богу безъ противорѣчія Его безконечной природѣ, а потому остается здѣсь только одно—все конечное отрицать у Него, чтобы этимъ путемъ возвыситься до того

[1]) De decret. nic. synod. n. 22.
[2]) Epist. ad monach. n. 2.

понятія о Немъ, что Онъ не есть. Въ другомъ же случаѣ, усматриваемое въ мірѣ можно прилагать къ Богу безъ противорѣчія Его безконечности, потому что все это есть не что иное, какъ отображеніе самаго же безконечнаго существа Божія. Не противорѣчилъ также онъ и тѣмъ изъ древнихъ учителей, которые утверждали, что имена Божіи обозначаютъ собою одни благодѣянія Божіи, между тѣмъ какъ, по его представленію, они изображали собою самое существо Божіе. Съ его точки зрѣнія, какъ мы уже видѣли, что̀ выражаетъ отношеніе Бога къ міру,—Его благость и силу, то обозначаетъ въ тоже время и самое существо Его.

Но болѣе другихъ разъясненіемъ и оправданіемъ значимости приписываемыхъ Богу свойствъ занимались *Василій великій* и *Григорій нисскій*, ведшіе борьбу съ евноміанами, оспаривавшими всякое ихъ значеніе. Василій, повидимому, расходится съ Аѳанасіемъ въ томъ пунктѣ, что существо въ Богѣ и свойства составляютъ одно и тоже, такъ какъ противъ Евномія утверждаетъ, что проявляемыя Богомъ въ мірѣ свойства, крѣпость силъ [1]), дѣйствованіе [2]), благость и премудрость не тоже, что самое существо Божіе, которое неприступно [3]). Но въ сущности его точка зрѣнія на существо Божіе и его свойства таже, что̀ и у Аѳанасія. Онъ не въ отношеніи къ Самому Богу, а только въ отношеніи къ духу познающему хочетъ со всею строгостію отличать въ существѣ Божіемъ то, что собственно составляетъ внутреннюю, личную природу Божества и то, что, такъ сказать, находится на ея окружности, гдѣ она стоитъ въ разныхъ соприкосновеніяхъ съ міромъ. Первое и есть собственно то, что̀ составляетъ самое существо Божіе, полное совершеннѣйшаго бытія и совершеннѣйшей жизни, по-

---

[1]) Advers. Eunom. lib. II. n. 32.

[2]) Epist. 234.

[3]) Advers. Eunom. lib. I. n. 14.

слѣднее же представляетъ собою только область явленій и откровеній этого существа и притомъ настолько полныхъ и совершенныхъ, насколько благоугодно было Богу открыть здѣсь свою силу и жизнь, явивъ Себя Творцемъ и Промыслителемъ міра. Первая область бытія и жизни, гдѣ Богъ живетъ Самъ Собою, въ Себѣ Самомъ и всею полнотою своей жизни довѣдома Ему одному и совершенно недоступна для вѣдѣнія конечныхъ разумныхъ существъ, послѣдняя же, гдѣ Богъ отчасти являетъ Себя въ разнообразныхъ отношеніяхъ къ міру, доступна и для разума человѣческаго. Такое различеніе между Богомъ, живущимъ въ области Своего собственнаго существа и внѣ этой области открывающимъ Себя въ мірѣ, ясно дѣлалъ и Аѳанасій, когда училъ о Богѣ, что во всемъ Онъ существуетъ по Своей силѣ и благости, внѣ же всего по Своей собственной природѣ. Тѣмъ необходимѣе было сдѣлать это Василію, отъ котораго требовалось доказать противъ Евномія, что существо Божіе само въ себѣ, непосредственно и независимо отъ его откровеній въ мірѣ, совершенно недоступно для разума, и что все, что только мы можемъ гадательно знать о Немъ, не иначе можетъ быть достигнуто нами, какъ только при посредствѣ открываемаго Имъ для насъ о Себѣ въ мірѣ, доступнаго нашему разумѣнію. Поэтому, по представленію Василія великаго, область откровеній Божіихъ, или отношеній Его къ міру составляетъ для познающаго духа единственную среду, въ которую онъ можетъ проникать въ своихъ изысканіяхъ о Богѣ, но далѣе идти не можетъ. Эта среда съ одной стороны касается самаго существа Божія, съ другой дѣлъ Божіихъ, совершаемыхъ въ мірѣ. Чрезъ нее нисходятъ къ намъ дѣйствованія Божіи (ἐνέργειαι καταβαίνουσιν) [1]), чрезъ нее же мы, возводимые дѣйствованіями Божіими (ἐκ τῶν ἐνερ-

[1]) Epist. 234 (ad Amphiloch.).

γειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγόμενοι), поднимается до познанія Творца, Его благости и премудрости [1]), но къ самой сущности Его приблизиться не можемъ, здѣсь граница, до которой нашъ разумъ не въ состояніи дойти, а перешагнуть ее—тѣмъ болѣе [2]). Но что составляетъ границу для разума при познаваніи Бога, то не служитъ, конечно, въ Самомъ Богѣ границею, совершенно отдѣляющею въ Немъ Его внутреннее существо отъ того, что изъ этого же самаго существа проявляется Имъ вовнѣ, какъ то отъ Его силы, могущества, благости, премудрости, и т. п. Между тѣмъ и другимъ, безъ сомнѣнія, должно быть внутреннее и нераздѣльное единство, потому что живущій въ глубинѣ своего существа и проявляющій Себя вовнѣ въ дѣйствіяхъ есть одинъ и тотъ же Богъ, только это единство не должно простираться до тождественности, потому что проявляемое Богомъ вовнѣ далеко не есть все то, что̀ есть въ глубинѣ существа Его, а потому оно служитъ не полнымъ и всецѣлымъ, а только частичнымъ и несовершеннымъ его отображеніемъ.

Понятно послѣ сего, каково, съ точки зрѣнія Василіевой, должно быть значеніе приписываемыхъ Богу свойствъ, на основаніи проявляемыхъ Имъ въ мірѣ Своихъ совершенствъ. Они, по его представленію, прежде всего характеризуютъ и опредѣляютъ разныя дѣйствія Божіи и отношенія Его къ міру. Такъ, „когда слышимъ о Богѣ, что *вся премудростію сотворилъ есть* (Пс. 103, 34), познаемъ Его зиждительное художество. Когда же слышимъ, что *отверзаетъ руку Свою, и исполняетъ всяко животное благоволенія* (Пс. 144, 16), познаемъ на всѣхъ простирающійся промыслъ“ [3]). Такъ и „Господь

[1]) Advers. Eunom. lib. 1. n. 14.
[2]) Epist. 234.
[3]) Advers. Eunom. lib. 1. n. 8.

нашъ Іисусъ Христосъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говоритъ о Себѣ, открывая людямъ человѣколюбіе Божества и благость домостроительства, обозначилъ это различными свойствами, въ Немъ Самомъ умопредставляемыми... Будучи единымъ, одною простою и несложною сущностію. Онъ именуетъ Себя въ одномъ мѣстѣ такъ, а въ другомъ иначе... Ибо по различію дѣйствованій и по различному отношенію къ облагодѣтельствованнымъ, прилагаетъ къ Себѣ и разныя имена" [1]). Вмѣстѣ же съ этимъ, они характеризуютъ и опредѣляютъ и самое существо Божіе, хотя слабо и несовершенно, тѣмъ не менѣе дѣйствительно и вѣрно. Обращая вниманіе на тѣ многія и разныя свойства, которыя мы обыкновенно приписываемъ Богу, то отрицая въ Немъ все чуждое Ему, то полагая въ Немъ то, что̀ прилично Его природѣ, Василій дѣлаетъ относительно ихъ слѣдующее сужденіе: „нѣтъ ни одного имени, которое бы, объявъ все естество Божіе, достаточно было вполнѣ его выразить. Но многія и различныя имена, взятыя въ собственномъ значеніи каждаго изъ нихъ, составляютъ понятіе, конечно, весьма темное и скудное сравнительно съ цѣлымъ, но для насъ достаточное. Изъ именъ же сказуемыхъ о Богѣ, одни показываютъ, что́ въ Богѣ есть, а другія, чего въ Немъ нѣтъ. Этими то двумя способами, то есть, отрицаніемъ того, чего нѣтъ, и исповѣданіемъ того, что́ есть, образуется въ насъ какъ бы нѣкоторое отпечатлѣніе (χαρακτήρ) Бога" [2]).

Но здѣсь встрѣчаетъ его то возраженіе со стороны Евномія, что допущеніе въ Богѣ многихъ свойствъ несовмѣстимо съ простотою Его, при которой можетъ быть мыслимъ въ Немъ одинъ только признакъ, совершенно тождественный съ

---

[1]) Ibid. lib. 1. n. 7.
[2]) Advers. Eunom. lib. I. n. 10.

этимъ самымъ существомъ, и что, поэтому, приписываемыя Богу многія разныя свойства, кромѣ одного, составляющаго Его самую сущность, суть не болѣе, какъ только примышленія человѣческія (κατ᾽ ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην), не заключающія въ себѣ ничего дѣйствительнаго [1]), или пустыя слова, разсѣевающіяся въ воздухѣ съ ихъ произнесеніемъ. Главнымъ отвѣтомъ на это у Василія служитъ то, что Божество въ существѣ своемъ будучи совершенно просто и несложно, въ своихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ къ міру проявляетъ Себя многоразлично [2]); и что, поэтому, приписываемыя Ему многія свойства и имена, на основаніи дѣйствительнаго разнообразія Его откровеній въ мірѣ, не суть фантастическія представленія „разсѣваемыя въ воздухѣ вмѣстѣ съ произносимыми словами", и что они выражаютъ собою не одно и тоже, а каждое изъ нихъ имѣетъ свое особенное и дѣйствительное значеніе [3]). Но тогда какъ этотъ отвѣтъ былъ совершенно ясенъ и неоспоримъ съ точки зрѣнія Василіевой на нераздѣльность существа Божія и его внѣшнихъ откровеній, для Евномія, совершенно отдѣлявшаго то и другое, онъ могъ показаться не вполнѣ достаточнымъ и убѣдительнымъ. А потому Василій счелъ нужнымъ разсмотрѣть предметъ и съ другой стороны, а именно съ той, если при рѣшеніи вопроса о совмѣстимости многихъ свойствъ съ простотою существа Божія имѣть въ виду существо Божіе Само въ Себѣ помимо Его откровеній въ отношеніи къ міру. Въ семъ случаѣ онъ главнымъ образомъ ограничивается уясненіемъ того, что приписывать существу Божію по своей природѣ простому и не сложному различныя

---

[1]) Ibid. n. 5.
[2]) Ibid. n. 7. Epist. 234.
[3]) Advers. Eunom. lib. 1. n. 7 et 8.

свойства, обозначающія собою одно и тоже подлежащее Бога [1]), вовсе не значитъ допускать въ немъ сложность, или дѣлимость на отдѣльныя части, а только указывать въ немъ одни отличительные признаки, которыхъ если бы не было, то и о Немъ Самомъ въ насъ не было бы никакого представленія [2]). Но вмѣстѣ съ симъ отчасти рѣшаетъ онъ весьма умѣстный и важный вопросъ о томъ, имѣютъ ли для себя основаніе въ самомъ существѣ Божіемъ усвояемые ему разные отличительные признаки, или нѣтъ. Опровергая Евномія, приравнивавшаго умопредставленія о свойствахъ Божіихъ умопредставленіямъ измышленнымъ, онъ между прочимъ указываетъ на то, что поступать такимъ образомъ значитъ тоже, что добытыя тщательнымъ изслѣдованіемъ умопредставленія о разныхъ свойствахъ съ перваго разу кажущагося простымъ какого либо тѣла смѣшивать съ исходящими только изъ фантазіи умопредставленіями баснотворцевъ и живописцевъ [3]). Судя же по этой аналогіи, приведенной Василіемъ въ оправданіе того, что приписываемыя Богу свойства имѣютъ не мнимое только, а дѣйствительное значеніе, можно думать, что онъ въ самомъ существѣ Божіемъ предполагалъ нѣкотораго рода качественное различіе, которое, не мѣшая простотѣ его, въ тоже время служило дѣйствительнымъ основаніемъ для проявляемыхъ имъ и приписываемыхъ ему разнообразныхъ свойствъ. А что онъ не считалъ существо Божіе чѣмъ либо безкачественнымъ и неопредѣленнымъ, а напротивъ представлялъ полнотою всѣхъ качествъ и совершенствъ въ ихъ высочайшемъ и безконечномъ видѣ, видно между прочимъ изъ того, что онъ называетъ его „свѣтомъ неприступнымъ, силою неизреченною, величиною без-

[1]) Ibid. n. 7. Epist. 189.
[2]) Advers. Eunom. lib. II. n. 29.
[3]) Ibid. lib. I. n. 6.

предѣльною, славою лучезарною, добротою вожделѣнною и красотою недосягаемою, которая, хотя собою уязвляетъ душу, но не можетъ быть по достоинству изображена словомъ“ [1]).

Подобно Василію и *Григорій нисскій* строго отличаетъ въ Богѣ Его собственное существо отъ того, что проявляется Имъ вовнѣ—въ мірѣ, такъ какъ онъ положительно утверждаетъ, что все, что открывается Богомъ въ мірѣ и познается нами, не есть самое естество Его, а только Его разныя свойства, напр. премудрость. Но въ тоже время между однимъ и другимъ онъ предполагаетъ такое близкое и внутреннее соотношеніе, какое находится между искусствомъ и мыслію, вложенною художникомъ въ свое произведеніе и личностію самаго художника, такъ что, подобно тому какъ художника можно усматривать изъ его произведенія, и о премудро создавшемъ все можно гадательно судить по явленной Имъ премудрости во вселенной [2]). А потому съ его точки зрѣнія разныя свойства Божіи, обнаруживающіяся въ Его отношеніи къ міру, не только можно и должно относить къ Его дѣятельности, но и къ самому Его существу, и эти свойства, приписываемыя нами существу Божію, имѣютъ не относительное только или мысленное, а безотносительное и дѣйствительное значеніе, такъ какъ основаніе для себя находятъ въ самомъ же существѣ Божіемъ. На возраженіе Евноміево, что усвоеніе существу Божію многихъ свойствъ противорѣчитъ его простотѣ, Григорій нисскій отвѣчаетъ слѣдующимъ весьма характернымъ замѣчаніемъ: „Кто настолько неразуменъ, чтобы не понять того, что натура божественная въ своей сущности и единична, и проста, и единообразна, не сложна и ни въ какомъ случаѣ не можетъ

---

[1]) Homil. XV. de fide n. 1.

[2]) De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. T. XLIV, col. 1268 et 1269.

быть представляема сложенною изъ различнаго, но что въ тоже время имѣетъ крайнюю нужду въ многочастныхъ и многообразныхъ представленіяхъ неизреченнаго естества душа человѣческая, которая, бывъ прикрѣплена къ землѣ и отягощена настоящею земною жизнію, не въ состояніи (безъ этого) съ ясностію созерцать свое искомое, будучи не въ силахъ однимъ актомъ мысли уловить сокровенное. Если бы намъ былъ открытъ какой либо единичный и таинственный способъ разсматривать божественное, то тогда, конечно, пониманіе его было бы легко" [1]). Этимъ замѣчаніемъ, понятно, сами собою разсѣеваются всякаго рода возраженія противъ совмѣстимости приписываемыхъ Богу многихъ и разныхъ свойствъ съ простотою Его существа, потому что все представляющееся здѣсь дробленіе единаго на многое падаетъ не на существо Божіе, а то̀лько на личную ограниченную мысль нашу. Съ другой же стороны, этимъ самымъ нисколько не подрывается и не колеблется, а только точнѣе опредѣляется дѣйствительное значеніе мыслимыхъ въ умѣ нашемъ свойствъ Божіихъ, хотя съ перваго взгляда можетъ показаться, что они здѣсь представляются какъ будто бы существующими только въ мысли нашей, а не въ дѣйствительности. Но если Григорій нисскій говоритъ, что тогда какъ существо Божіе само въ себѣ просто и нераздѣльно, мысль наша не иначе можетъ судить о немъ, какъ только при посредствѣ дробленія представленія о немъ на многіе частные виды, или стороны, то ясно, что этимъ еще онъ вовсе не исключаетъ того, чтобы дробимыя нашею мыслію представленія о Богѣ не заключали въ себѣ ничего такого, что̀ бы соотвѣтствовало самому Его существу. Утверждая же, что такое мысленное дробленіе представленій о Богѣ состав-

---

[1]) Contr. Eunom. lib. XII. Patr. curs. compl. graec. T. XLV. col. 1069.

ляетъ единственное средство къ тому, чтобы приблизиться къ болѣе или менѣе ясному понятію о самомъ Его существѣ, онъ этимъ уже прямо предполагаетъ, что все, что̀ мыслится въ нашемъ умѣ частичнаго и разновиднаго о Богѣ, имѣетъ для себя большее или меньшее соотвѣтствіе въ самомъ Его существѣ, хотя это соотвѣтственное существуетъ здѣсь совершенно просто и ничего не теряетъ изъ этой простоты вслѣдствіе частичнаго и отрывочнаго захвата ограниченною мыслію Его необъятнаго содержанія. Отсюда у Григорія нисскаго каждое изъ приписываемыхъ Богу именъ или свойствъ имѣетъ свою силу и свое особенное значеніе, вслѣдствіе чего ихъ множество и разнообразіе не только не мѣшаетъ, а напротивъ помогаетъ существу дѣла, потому что они, обозначая собою не одно и тоже, а особенныя черты и стороны въ существѣ Божіемъ, этимъ восполняютъ другъ друга и дѣлаютъ для насъ возможнымъ приближаться къ болѣе ясному, полному и точному о немъ представленію. Въ отвѣтъ на возраженіе Евномія, утверждавшаго, что всѣ, приписываемыя Богу, имена означаютъ одно и тоже, онъ отсылаетъ его къ Писаніямъ съ слѣдующимъ замѣчаніемъ: „неужели понапрасну Писанія означаютъ божественную природу многими именами, называя Бога судьею, праведнымъ, сильнымъ, долготерпѣливымъ, истиннымъ, милосердымъ и другими подобными наименованіями? Если бы никакое изъ этихъ именъ не понималось въ своемъ особенномъ смыслѣ, и всѣ по ихъ значенію могли быть безъ разбора смѣшиваемы между собою, то совершенно напрасно бы было пользоваться многими наименованіями для обозначенія Его (Бога), когда они по значенію не представляютъ никакого отличія между собою“ [1]). Евномій возражалъ: если бы многія и разныя имена

[1]) Ibidem.

Божіи имѣли каждое свое особенное, отличное значеніе, то они взаимно исключали бы себя и вносили рознь въ самое понятіе о Богѣ. На это Григорій нисскій отвѣчалъ слѣдующимъ: „имена (Божіи) не исключаютъ взаимно одно другое по свойству противоположностей, такъ чтобы, если одно мыслилось, въ тоже время не могло мыслиться другое, подобно тому, какъ не могутъ быть совмѣстно мыслимы жизнь и смерть, но каждаго изъ приписываемыхъ божественной природѣ именъ значеніе таково, что хотя оно обозначаетъ собою нѣчто особенное, но въ тоже время не исключаетъ собою, какъ чего либо враждебнаго, подобнаго обозначенія другого подобнаго имени. Ибо какое противорѣчіе между именами: безтѣлесный и праведный, хотя эти слова по значенію не составляютъ одно и тоже? Какое противорѣчіе между невидимостію (Бога) и благостію"... [1]). Представлять, что какъ эти, такъ и другія подобныя имъ имена и свойства до того различны и несовмѣстимы между собою, что утверждая одно изъ нихъ непремѣнно нужно исключать другое, по мнѣнію Григорія, столько же странно и нелѣпо, какъ еслибы стали воображать, что въ одномъ и томъ же человѣкѣ несовмѣстимы свойства: разумный и мыслящій или знающій, и приписывая ему одно изъ этихъ свойствъ считали необходимымъ исключать въ немъ другое и наоборотъ [2]).

Между тѣмъ какъ у Григорія нисскаго только предполагается, что существо Божіе, при своей простотѣ, есть полнота совершеннѣйшихъ свойствъ и качествъ, и что вслѣдствіе этого всѣ, приписываемыя ему нами, имена и свойства имѣютъ въ немъ для себя дѣйствительное основаніе, это же самое совершенно ясно высказываетъ *Григорій назіанзенъ*, называя

[1]) Ibidem.

[2]) Contr. Eunom. lib. XII. Ibid. col. 1081.

Бога, обнимающаго въ Себѣ все бытіе, какъ бы нѣкоторымъ моремъ сущности безмѣрнымъ и безграничнымъ (πέλαγος οὐσίας) и притомъ простирающимся за предѣлы всякаго представленія о времени и естествѣ [1]). Потому то съ его точки зрѣнія, хотя ни одно изъ именъ Божіихъ (за нѣкоторымъ исключеніемъ только развѣ ὁ ὤν), не выражаетъ собою Его существа, ограничиваясь только указаніемъ Его отношеній къ міру [2]), но тѣмъ не менѣе мы можемъ и должны приписывать Ему какъ всѣ эти имена, такъ и другія разныя свойства, руководясь только при этомъ тою предосторожностію, чтобы въ представленіе о существѣ Божіемъ не вносить никакой раздробленности и несогласія. „Потому что въ Божествѣ нѣтъ ни разногласія, ни его исчадія—раздѣленія, а напротивъ въ Немъ существуетъ такое согласіе съ Самимъ Собою и со всѣмъ другимъ, что изъ всѣхъ приписываемыхъ Богу именъ не только кромѣ другихъ, но и прежде другихъ, болѣе всего приличествуетъ Ему это преимущественное наименованіе (согласіе). Ибо онъ называется миромъ (Ефес. 2, 14), любовію (1 Іоан. 4, 8. 16) и другими подобными наименованіями, „чѣмъ и насъ побуждаетъ пріобрѣтать эти названныя добродѣтели, какъ добродѣтели по преимуществу Божіи“ [3]). Какъ эти, такъ и всѣ другія имена и свойства, по представленію Назіанзена, берутся не изъ самаго существа Божія, по своей простотѣ и необъятности неуловимаго для нашей мысли, а изъ того разнообразнаго и многаго, что̀ находится принадлежащаго ему вокругъ его (ἀλλ᾿ ἐκ τῶν περὶ αὐτόν), тѣмъ не менѣе каждое изъ нихъ заключаетъ въ себѣ нѣчто, дѣйствительное или соотвѣтственное своему высочайшему предмету, такъ что взятыя

[1]) Orat. 45. n. 3.
[2]) Orat. 30. n. 17 et 18.
[3]) Orat. 6. n. 12.

вмѣстѣ образуютъ, хотя темный и слабый, но болѣе или менѣе цѣлостный и вполнѣ дѣйствительный его обликъ (τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα)[1]). Они по частямъ или малыми мѣрами (μικροῖς μέτροις) захватываютъ собою образъ существа необъятнаго, но то, чтó захватывается ими, составляетъ не мнимое только и призрачное, а дѣйствительное наше пріобрѣтеніе[2]).

Если же Богъ, по мысли Григорія назіанзена, есть полнота всего бытія, всѣхъ совершенствъ и качествъ, то спрашивалось, въ какомъ видѣ существуютъ въ Богѣ эти свойства? Составляютъ ли они что либо особенное и отличное сравнительно съ существомъ Божіимъ и сами между собою, или же не представляютъ собою ничего похожаго на то различіе, въ какомъ они мыслятся въ нашемъ умѣ? Если такое различіе въ нихъ есть, то совмѣстимо ли это будетъ съ простотою и безконечностью существа Божія? Если же его нѣтъ, то чѣмъ объяснить соотвѣтствіе съ существомъ Божіимъ того, чтò мыслится о немъ нами въ видѣ особенныхъ и отдѣльныхъ свойствъ и качествъ, и имѣетъ ли дѣйствительное значеніе это, допускаемое нами, соотвѣтствіе? На всѣ эти вопросы вполнѣ удовлетворительные отвѣты даетъ *бл. Августинъ*. По его представленію въ Богѣ, какъ простомъ и безконечномъ существѣ, не могутъ и не должны быть отдѣляемы и отличаемы, какъ это мы дѣлаемъ по отношенію ко всѣмъ другимъ существамъ, ни субстанція и ея свойства, ни самыя свойства во взаимномъ отношеніи ихъ между собою. „Когда мы“, говоритъ онъ, „называемъ Бога вѣчнымъ, безсмертнымъ, нетлѣннымъ, неизмѣннымъ, живымъ, мудрымъ, могущественнымъ, прекраснымъ, праведнымъ, благимъ, блаженнымъ и ду-

[1]) Orat. 38. n. 7.
[2]) Orat. 28. n 12.

хомъ, то можетъ показаться, что какъ будто послѣднимъ изъ означенныхъ названій обозначается только субстанція, тогда какъ прочими остальными обозначаются свойства этой субстанціи. Но не такъ бываетъ въ неизреченной и простой природѣ. Ибо что ни высказывается о ней по отношенію къ свойствамъ, то должно быть мыслимо и по отношенію къ ея субстанціи или сущности. Нельзя поэтому сказать, чтобы Богъ назывался духомъ по отношенію къ субстанціи, а благимъ по отношенію къ свойствамъ, тѣмъ же и другимъ Онъ называется по отношенію къ субстанціи [1]). Для Бога быть есть тоже, что быть сильнымъ, или быть праведнымъ, или быть мудрымъ, и что бы ты ни сказалъ о его простой множественности, или множественной простотѣ, этимъ будетъ обозначена Его субстанція [2]). Потому то мы высказываемъ одно и тоже, называемъ ли Бога вѣчнымъ, или безсмертнымъ, или нетлѣннымъ. Такъ, когда говоримъ о Богѣ, что Онъ существо, обладающее жизнію и разумѣніемъ, то этимъ самымъ высказываемъ и то, что Онъ премудръ [3]). Для Бога быть праведнымъ тоже, что быть благимъ и блаженнымъ, и быть духомъ тоже, что быть праведнымъ, и благимъ, и блаженнымъ...: Кто блаженъ, тотъ, конечно, и праведенъ, и благъ, и есть духъ" [4]). Но такого рода отождествленіе въ Богѣ субстанціи и ея свойствъ, а также самыхъ свойствъ между собою совершенно не мѣшало Августину представлять существо Божіе полнотою всѣхъ возможныхъ высочайшихъ свойствъ и качествъ, мысли-

---

[1]) De trinit. lib. XV, c. 5. n. 8.

[2]) Ibid. lib. VI, c. 4. n. 6.

[3]) Ibid. lib. XV, c. 5. n. 7.

[4]) Ibid. n. 8. Можно замѣтить, что это воззрѣніе Августиново совершенно раздѣлялъ Фульгенцій, называя его общецерковнымъ (Epist. XIV ad Ferand. quaest. 2. Patr. curs. compl. lat. LXV. col. 406 et 407), а также впослѣдствіи Григорій великій (Moral. lib. X. c. 20 col. 21).

мыхъ имъ въ Богѣ въ нераздѣльномъ единствѣ съ самою сущностію Его бытія. Потому что, съ его точки зрѣнія „для Бога не иное значитъ быть, и не иное быть великимъ, или быть благимъ“ и т. п.[1]). Премудрость Его, напр. не есть что либо иное, чѣмъ Его сущность, въ которой бытіе есть тоже самое, что̀ и премудрость. А потому Богъ по самому бытію своему или сущности своей есть премудрость, любовь и все остальное, что̀ мы Ему приписываемъ[2]). Представляя въ такомъ видѣ свойства въ самомъ существѣ Божіемъ, Августинъ вмѣстѣ съ этимъ весьма остроумно объясняетъ то, отчего эти же самыя свойства, существующія въ Богѣ нераздѣльно и единично, въ нашихъ умопредставленіяхъ принимаютъ видъ множественный и разнообразный, не теряя впрочемъ при этомъ извѣстной доли соотвѣтствія съ своимъ предметомъ, а вмѣстѣ съ симъ и своего дѣйствительнаго значенія. Существо Божіе единичное и простое въ своей сущности и свойствахъ онъ сравниваетъ съ свѣтомъ солнечнымъ, наши же многоразличныя и разновидныя о немъ умопредставленія съ различными цвѣтами, появляющимися въ тѣлахъ, при дѣйствіи солнечнаго свѣта. Какъ солнечный свѣтъ, по его представленію, ничего не теряетъ изъ своей простоты отъ того, что, вслѣдствіе его дѣйствія, тѣла сообразно своимъ особеннымъ свойствамъ принимаютъ разные цвѣта, такъ и существо Божіе ничего не утрачиваетъ изъ своей единичной и простой сущности вслѣдствіе того, что его дѣйствіемъ возбужденныя души представляютъ его, сообразно своей ограниченной природѣ, въ многихъ и разнообразныхъ видахъ и чертахъ[3]). Все въ семъ случаѣ разнообразіе и множественность должны быть отнесены

---

[1]) De trinit. lib. VI, c. 5. n. 7.
[2]) Ibidem. Et lib. XV, c. 5. n. 7 et cap. 6. n. 9.
[3]) Sermo 341, n. 8. de sanctis.

не къ существу Божію, а на сторону ограниченной мысли человѣческой. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, по Августину, чтобы умопредставляемыя нами многія и разновидныя черты существа Божія, или, что тоже, его свойства, не заключали въ себѣ ничего дѣйствительнаго или соотвѣтствующаго этому самому существу. Съ его точки зрѣнія, разные цвѣта въ тѣлахъ образуются не сами собою и не вслѣдствіе однихъ только собственныхъ индивидуальныхъ качествъ тѣлъ, а при воздѣйствіи на нихъ солнечнаго свѣта, составляющемъ здѣсь первое и самое необходимое условіе. По Августину, слѣдовательно, объ умопредставляемыхъ нами свойствахъ Божіихъ такъ нужно разсуждать, что, хотя ихъ множественность и дробность зависитъ собственно отъ ограниченности нашей природы, но тѣмъ не менѣе они не созидаются изъ ничего нашимъ личнымъ умомъ, а возникаютъ въ немъ не иначе, какъ при взаимодѣйствіи на него самаго же существа Божія, открывающаго себя въ мірѣ, такъ что если бы этого не было, то не было бы въ нашемъ умѣ и разнообразныхъ представленій о свойствахъ Божіихъ, все равно какъ не могло бы быть разныхъ цвѣтовъ въ тѣлахъ, если бы не обнаруживалъ свое дѣйствіе на нихъ солнечный свѣтъ. Если же такъ, то понятно, что приписываемыя нами Богу многія и разныя свойства не суть одни только чистыя созданія нашего личнаго ума, а напротивъ имѣютъ для себя дѣйствительное основаніе въ самомъ существѣ Божіемъ, такъ что все, что ни приписываемъ мы достойнѣйшаго этому въ своей простотѣ множественному и въ своей множественности простому существу, находитъ въ немъ для себя нѣкоторое соотвѣтствіе, подобно тому какъ и разнообразные цвѣта въ тѣлахъ находятъ для себя нѣчто отвѣчающее имъ въ солнечномъ свѣтѣ, заключающемъ въ себѣ нераздѣльное единство всѣхъ цвѣтовъ.

§ 55.

Съ Дамаскина до позднѣйшаго времени.

Между тѣмъ какъ Августинъ относительно приписываемыхъ Богу свойствъ приходитъ къ тому выводу, что они, не смотря на свое многоразличіе, имѣютъ для себя дѣйствительное соотвѣтствіе и основаніе въ самомъ существѣ Божіемъ множественномъ въ самой своей простотѣ, *Іоаннъ Дамаскинъ* въ своемъ разсужденіи о свойствахъ Божіихъ приходитъ по видимому къ совершенно иному выводу, прямо утверждая, что они „выражаютъ не то, что Богъ есть по существу, а показываютъ только или то, что Онъ не есть, или какое либо Его отношеніе къ тому, что Ему противополагается (σχέσιν τινὰ πρός τι τῶν ἀντιδίας τελλομένων), или нѣчто сопутствующее Его естеству (ἤ τί τῶν παρεπομένων τῇ φύσει), или Его дѣйствіе (ἢ ἐνεργείαν) [1]. Что же касается примѣненія этихъ многоразличныхъ свойствъ къ самому существу Божію, то онъ, руководясь вышеозначеннымъ представленіемъ о его безусловной простотѣ, замѣчаетъ даже, что „если несозданность, безначальность, безтѣлесность, безсмертіе, вѣчность, благость, зиждительную силу и подобныя симъ свойства въ Богѣ назовемъ существенными отличительными признаками, то Божество, какъ составленное изъ многихъ свойствъ, будетъ не просто, а сложно, что̀ утверждать есть крайнее нечестіе“ [2]). Но не трудно будетъ понять это кажущееся разнорѣчіе, если принять во вниманіе то, что точка зрѣнія на существо Божіе у Дамаскина была совершенно иная, чѣмъ у Августина. Тогда какъ Августинъ смотрѣлъ на существо Божіе съ той стороны, каково оно само въ себѣ, независимо отъ его познаванія

[1]) De fid. orthodox. lib. 1. c. 9. Patr. curs. compl. graec. T. XCIV col. 836

[2]) Ibidem.

нами, Дамаскинъ разсматривалъ его съ другой стороны, а именно съ той, какимъ оно является намъ и познавается нами. Для Августина, поэтому, естественно было утверждать, что въ Богѣ субстанція и свойства суть одно и тоже, и что насколько мы познаемъ свойства Божіи, настолько познаемъ и существо Его. Для Дамаскина же, стоявшаго на той точкѣ зрѣнія, на которой стояли Василій великій и Григорій нисскій, защищая непостижимость существа Божія противъ аномеевъ, оказывалось необходимымъ съ возможною строгостію разграничить въ существѣ Божіемъ то, что̀ въ немъ есть вовсе непостигаемаго, отъ того, что̀ удобопостижимо, а вмѣстѣ съ тѣмъ съ тою же строгостію и точностію опредѣлить и то, какое значеніе имѣютъ приписываемыя Богу свойства, принадлежащія къ области познаваемаго въ Богѣ. А такъ какъ, по его представленію, область познаваемаго въ Богѣ ограничивается только кругомъ отношеній Бога къ міру, или разнообразныхъ откровеній Имъ Своей дѣятельности въ отношеніи къ міру, то онъ здѣсь собственно и видитъ ту твердую почву, на которой можетъ съ увѣренностію укрѣпиться мысль наша и взять изъ ней тѣ дѣйствительныя и несомнѣнныя данныя, какія необходимы ей при опредѣленіи свойствъ Божіихъ. Но, допуская по отношенію къ нашему познанію такое разграниченіе между областію—дѣятельности божественной, откуда почерпаются нами свойства Божіи, и между самимъ естествомъ Божіимъ для насъ недоступнымъ, Дамаскинъ вовсе не думаетъ распространять его на самое въ себѣ существо Божіе, въ которомъ естество и дѣйствія совершенно нераздѣлимы. По его представленію, каждое естество, не исключая и божественнаго, не можетъ не дѣйствовать соотвѣтственно своей сущности и не можетъ не выражать Себя въ соотвѣтственныхъ дѣйствіяхъ, такъ что по различію дѣйствій, напр. божескаго или человѣ-

ческаго мы не можемъ не судить и о различіи самыхъ естествъ божескаго и человѣческаго, равно какъ и наоборотъ отъ различныхъ естествъ мы не можемъ не ожидать и соотвѣтствующихъ имъ различныхъ дѣйствій[1]). Значитъ и по Дамаскину, приписываемыя Богу свойства, хотя собственно и прямо обозначаютъ собою только область дѣйствій Божіихъ, обращенную къ міру, но тѣмъ не менѣе въ тоже время выражаютъ собою посредственно и нѣчто, содержащееся въ самомъ естествѣ Божіемъ, и въ немъ одномъ имѣютъ первоисточное для себя основаніе. Если же онъ настаиваетъ на томъ, чтобы въ извѣстныхъ намъ свойствахъ Божіихъ видѣть выраженіе только Его дѣятельности въ отношеніи къ міру, а не самого Его существа, то, конечно, это дѣлаетъ для того, чтобы не смѣшивали пріобрѣтаемаго нами знанія о Богѣ только посредствомъ Его дѣйствій съ доступнымъ Ему одному непосредственнымъ знаніемъ себя самаго въ своемъ существѣ и чтобы вмѣстѣ съ симъ не воображали, что приписываемыя Богу свойства обнимаютъ и выражаютъ собою все Его существо. Потому что то, что̀ захватывается ими, есть далеко не все то, что̀ принадлежитъ естеству Божію,—оно составляетъ собою только нѣчто изъ относящагося къ нему или ему сопутствующаго (τί τῶν παρεπομένων τῇ φύσει)[2]). Между тѣмъ какъ само въ себѣ это естество заключаетъ всецѣлое бытіе и какъ бы нѣкоторое безпредѣльное и безграничное море сущности" (ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον)[3]).

А чтобы яснѣе видѣть, что такое различеніе въ Богѣ сущности и дѣйствій, какое дѣлалъ Дамаскинъ, было совер-

[1]) Ibid. lib. III. c. 15.

[2]) Ibid. lib. 1. c. 9. col. 836.

[3]) Ibidem.

шенію согласно съ общецерковною точкою зрѣнія и вовсе не препятствовало тому, чтобы свойства, приписываемыя Богу, относить не только къ области Его дѣйствій, но и къ самой его сущности, припомнимъ весьма замѣчательное сужденіе объ этомъ предметѣ одного изъ позднѣйшихъ помѣстныхъ соборовъ, бывшаго въ 1341-мъ году въ Константинополѣ, по поводу заблужденій Варлаама и Акиндина, относительно сущности Божіей и Его дѣйствій. Варлаамъ сперва, а за нимъ вскорѣ и Акиндинъ начали борьбу съ православными изъ за ѳаворскаго свѣта, который послѣдніе, относя его къ отображеніямъ славы и дѣятельности божественной, признавали свѣтомъ несозданнымъ, тогда какъ они сами относили его только къ области явленій созданнаго, въ дальнѣйшихъ же разсужденіяхъ своихъ, когда стали обобщать свое представленіе о существѣ Божіемъ и Его свойствахъ, они дошли до отрицанія въ Богѣ во имя простоты и единичности Его существа всякаго рода дѣйствій, такъ что, по ихъ представленію, допускать въ Богѣ кромѣ сущности еще дѣйствія значило тоже, что простое существо Божіе дѣлить на двѣ части, и вмѣсто вѣры въ единаго Бога вводить двубожіе. На защиту противъ этихъ еретиковъ православнаго ученія, какъ извѣстно, выступилъ *Григорій Палама*, сущность воззрѣній котораго (на основаніи его сочиненія противъ Акиндина) можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ: если всѣ существа имѣютъ свои дѣйствія, то тѣмъ болѣе Творецъ всѣхъ существъ— Богъ долженъ имѣть соотвѣтственныя своей природѣ дѣйствія. Такъ какъ Онъ не имѣетъ ни начала, ни конца, то и дѣйствія Его должны быть безначальны и безконечны. Богъ никогда не былъ безъ дѣйствій, безъ жизни; Онъ всегда былъ благимъ, праведнымъ, премудрымъ и безконечнымъ. Потому то святые отцы церкви благодать Божію называютъ бого-

творящимъ даромъ Духа Святаго, несозданною силою Божіею, вѣчнымъ, существеннымъ и естественнымъ движеніемъ сущности Божіей, свѣтомъ, въ которомъ созерцается Богъ. Нужно, поэтому, отличать въ Богѣ сущность и дѣйствія, сущность, какъ нѣкоторый источникъ, изъ котораго истекаютъ дѣйствія, и самыя дѣйствія, какъ проявленія силы божественной, исходящія изъ этого божественнаго источника. Благодать, напр. даруемая Богомъ людямъ, не есть ни что либо тварное, ни самая сущность Божія. Но отличать въ Божествѣ сущность и дѣйствія не значитъ отдѣлять одно отъ другого и вносить въ Его существо дѣленіе и сложность. Если мы мысленно отличаемъ въ Богѣ сущность и дѣйствія и въ своихъ умопредставленіяхъ ставимъ одно прежде другого, то въ тоже время ясно сознаемъ, что въ Самомъ Богѣ, Который есть весь сущность и весь дѣйствіе, то и другое не составляетъ чего либо высшаго и низшаго, раздѣляемыхъ между собою чѣмъ либо среднимъ, а образуетъ напротивъ одно нераздѣльное единство, такъ что когда мы говоримъ о дѣйствіи Божіемъ, то необходимо мыслимъ и о сущности и наоборотъ, разсуждая о сущности Божіей, не можемъ не мыслить въ тоже время и о дѣйствіяхъ Божіихъ. Если далѣе въ самихъ же дѣйствіяхъ Божіихъ мы допускаемъ мысленное ихъ различеніе на основаніи многоразличнаго проявленія ихъ въ мірѣ, то опять не представляемъ, какъ полагаютъ еретики, чтобы они существовали въ Богѣ, какъ какія либо отдѣльныя и самостоятельныя ѵпостаси, отдѣленныя одна отъ другой и раздѣленныя съ сущностію Божіею, а напротивъ мыслимъ ихъ существующими въ Богѣ, какъ нераздѣльныя самими собою и Его сущностію свойства,—свойства, составляющія и характеризующія Его внутреннюю и вѣчную природу, а именно: Его жизнь, славу, красоту, величіе, блаженство, царство и всѣ Его совершенства, почему они и сами называются Божествомъ и дру-

гими подобными Богоприличными именами. Если бы мы приписывали Богу такого рода разнородныя вещи, которыя, хотя случайно соединяются въ одно цѣлое, но могутъ быть мыслимы и существующими совершенно отдѣльно, какъ напр. душа и тѣло, соединенныя въ одномъ человѣкѣ, или дерево, камень и желѣзо, вошедшіе въ составъ одного дома, тогда, конечно, Онъ долженъ бы былъ быть представляемъ нами сложнымъ. Но приписывать Богу то, что существенно принадлежитъ Его природѣ и съ нею внутренно нераздѣльно, вовсе не значитъ лишать Его чрезъ это простоты, или признавать сложнымъ. Никто не станетъ признавать человѣка сложнымъ потому только, что онъ имѣетъ свою особенную природу и разныя свойства, обладаетъ напр. какимъ либо особеннымъ знаніемъ и искусствомъ, ученымъ ли, земледѣльческимъ ли и т. п. Если же такъ, то тѣмъ болѣе неумѣстно такимъ образомъ разсуждать о Богѣ, въ Которомъ, какъ высочайшемъ и совершеннѣйшемъ существѣ, и свойства должны быть въ высочайшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ [1]). Понятно, что съ точки зрѣнія Григорія Паламы не составляло никакого затрудненія, а тѣмъ болѣе противорѣчія приписываемыя Богу свойства относить къ отличаемой въ нашихъ умопредставленіяхъ отъ Его сущности, Его области дѣйствій и въ тоже время мыслить ихъ принадлежащими самой Его сущности, и въ ней, какъ въ своемъ первоисточникѣ, имѣющими для себя основаніе. Между тѣмъ это же самое воззрѣніе на сущность и дѣйствія Божіи собственно и легло въ основаніе сужденія и рѣшенія вышеозначеннаго собора, на которомъ ученіе Паламы было признано совершенно православнымъ, и противники его Варлаамъ и Акиндинъ были осуждены.

[1]) См. Bibliothec. Coislin. Paris. 1715, p. 156—167. Св. Григ. Палама игум. Модеста. 1860, стр. 58—70.

Ко всему сказанному нами остается только присовокупить, что въ дальнѣйшее время никакихъ не было въ церкви восточной недоумѣній относительно дѣйствительной значимости приписываемыхъ Богу свойствъ и что всѣ восточные греческіе и русскіе богословы, перечисляя эти свойства, соединяли съ этимъ понятіе о нихъ, не какъ только чисто относительныхъ и существующихъ только въ нашей мысли, а какъ о дѣйствительныхъ свойствахъ Божіихъ, имѣющихъ для себя основаніе въ самомъ существѣ Его.

§ 56.

Соображенія разума въ пользу значимости свойствъ Божіихъ и противъ позднѣйшихъ ложныхъ мнѣній.

Но нельзя безусловно сказать этого относительно западныхъ, въ особенности же протестантскихъ, теологовъ, которыхъ ученіе о свойствахъ Божіихъ вообще неопредѣленно, спутано и сбивчиво. Даже въ позднѣйшихъ системахъ протестантскаго богословія можно встрѣчаться съ воззрѣніями на свойства Божіи то евноміански-дуалистическаго, то идеалистически-пантеистическаго, то наконецъ мистически-скептическаго характера, каковыя воззрѣнія, само собою понятно, колеблютъ и подрываютъ истинное ученіе о свойствахъ Божіихъ. А потому не лишне сказать нѣсколько словъ противъ нихъ и въ оправданіе нашего воззрѣнія на свойства Божіи.

До Θомы аквината между схоластическими богословами замѣчалось довольно значительное наклоненіе въ пользу евноміанскаго воззрѣнія на свойства Божіи. Они, подобно аномеямъ, приписываемыя Богу свойства то признавали совершенно равнозначущими именами, то, совершенно раздѣляя съ существомъ Божіимъ, переносили ихъ на сторону міра, отнимая чрезъ это у нихъ всякое дѣйствительное значеніе въ отноше-

нія къ существу Божію[1]). Но это богословское направленіе нашло себѣ весьма сильную преграду въ *Ѳомѣ аквинскомъ*, съ твердостію и силою выступившемъ на защиту дѣйствительной и существенной значимости приписываемыхъ Богу свойствъ. Сущность его ученія объ этомъ предметѣ вкоротвѣ можно представить такъ. Единственный натуральный путь, посредствомъ котораго мы можемъ достигать какъ вообще познанія о Богѣ, такъ и въ особенности познанія Его свойствъ, это путь разсматриванія явленій въ мірѣ, какъ Божіихъ дѣйствій и восхожденія отъ нихъ къ Богу, какъ ихъ причинѣ[2]). Причина сама не получаетъ ничего отъ своего дѣйствія, дѣйствіе же напротивъ все имѣетъ отъ своей причины[3]). По дѣй-

---

[1]) *Абельярдъ*, напр. училъ, „что мудрость въ Богѣ не есть въ Немъ, какъ субстанціальная или акцидентальная форма, а напротивъ мудрость Его есть Самъ же Богъ. Такъ нужно разсуждать и о могуществѣ Его, а также и о всемъ прочемъ, что въ слѣдствіе сходства именъ представляется существующимъ въ Богѣ точно также, какъ оно есть въ тваряхъ“ (Theol. christ. III. Martène, p. 1264). Еще сильнѣе высказывается *Аланъ* (XIII в.), утверждая, что „имена: могуществомъ могущественный, мудростію мудрый не могутъ обозначать въ Богѣ ни формы, ни свойства, ни чего либо другого подобнаго, потому что простѣйшій въ своей натурѣ Богъ ни къ чему этому не способенъ. Когда, поэтому, ради пользы размышленія о Богѣ, къ однимъ Его именамъ присоединяемъ другія, то этимъ ничего не приписываемъ Его сущности, если, съ принятіемъ этихъ именъ, мы чему либо относительно Бога вѣримъ, то это только наши несоотвѣтственныя съ дѣйствительностію гаданія (impropie balbutimus) (Alanus ab insulis. De art. cathol. fidei, art. 20). Подобнымъ же образомъ разсуждаетъ *Петръ Ломбардъ*, говоря: „тѣми изреченіями, которыми дѣлается такого рода различеніе дѣйствій (въ Богѣ), что иное приписывается милосердію, а иное правосудію, не выражается различіе самаго подлежащаго, то есть самаго предмета, обозначеннаго сими словами, а только показывается разность чувствъ и дѣйствій въ тваряхъ... Если, поэтому, нѣкоторыя дѣйствія называются дѣйствіями милосердія, а иныя—дѣйствіями правды, то это не потому, чтобы то и другое производилось сущностію божественною, или чтобы то и другое было дѣйствіемъ божественной сущности, которая называется милосердіемъ и правдою, а потому, что въ однихъ (дѣйствіяхъ) Богъ является какъ судья и праведный мздовоздаятель, а въ другихъ, какъ благодѣтель“ (Sent. lib. IV. dist. 46).

[2]) Summa pars 1. qu. 13. art. 1.

[3]) In 1 sent. hist. 2 qu. art. 2.

ствіямъ, слѣдовательно, являющимъ въ себѣ то, что заключается въ причинѣ, можемъ и должны судить и заключать о самой причинѣ, но конечно настолько, насколько она проявляетъ себя въ нихъ. Дѣйствія Божіи, являемыя въ мірѣ, конечно, не исчерпываютъ собой всей силы Божіей, такъ какъ сумма доступныхъ нашему наблюденію продуктовъ воли Божіей въ мірѣ далеко не можетъ считаться равною всей ея силѣ. Отъ дѣйствій, поэтому, Божіихъ мы не можемъ подниматься мыслію до самаго существа Божія и пытаться опредѣлить его всецѣло, но тѣмъ не менѣе мы можемъ и вправѣ судить о немъ настолько, насколько оно являетъ себя въ этихъ дѣйствіяхъ, какъ ихъ причина. Такъ мы вправѣ смотрѣть на проявляемыя Богомъ въ мірѣ свойства и совершенства, какъ на извѣстнаго рода выраженіе Его собственнаго существа и относить ихъ прямо къ нему, какъ своей причинѣ [1]). Но такъ какъ всякая причина выше и превосходнѣе своего дѣйствія, а безконечная причина возвышеннѣе всѣхъ причинъ, то мы обязаны приписывать ей всѣ замѣчаемыя нами въ мірѣ совершенства въ гораздо высшемъ и превосходнѣйшемъ видѣ, чѣмъ въ какомъ они являются здѣсь въ конечныхъ и ограниченныхъ тваряхъ. Тогда какъ здѣсь они являются въ частичномъ и раздробленномъ видѣ и съ примѣсью чуждаго Богу конечнаго и ограниченнаго бытія, въ Его существѣ, какъ безусловно простомъ и безконечномъ, должны быть мыслимы существующими въ самомъ простѣйшемъ видѣ, въ нераздѣльномъ единствѣ съ собою и сущностію Божіею, а также безъ всякой чуждой примѣси конечности [2]). Но спрашивалось, не будетъ ли отъ этого наше представленіе о Богѣ ложнымъ, такъ какъ мы представляемъ Его въ образѣ множе-

---

[1]) Summa pars. 1. qu. 12. art. 12.
[2]) In 1 sent. dist. 2. qu. 1. art. 2.

различныхъ и отдѣльныхъ свойствъ, между тѣмъ какъ Онъ Самъ въ Себѣ существуетъ совершенно иначе (aliter), будучи по существу своему простъ и единиченъ, и содержа въ Себѣ приписываемыя Ему свойства не свойственно, а существенно, въ нераздѣльномъ единствѣ съ Своею сущностію? На это Ѳома отвѣчалъ, что здѣсь нѣтъ ничего ложнаго, потому что оказывающаяся въ нашихъ представленіяхъ о свойствахъ Божіихъ инаковость сравнительно съ тѣмъ, какъ они существуютъ въ Богѣ, падаетъ не на самое содержаніе представляемаго нами въ Богѣ, а только на нашъ особенный способъ представленія, къ которому мы привыкли и безъ котораго мы не въ состояніи приблизить къ своему пониманію простое и единичное [1]). Если бы наша мысль была устроена такъ, чтобы мы сразу могли обнять ею существо Божіе, тогда бы мы въ одномъ актѣ мышленія и въ простѣйшемъ единичномъ видѣ могли понимать, какъ Самъ Богъ понимаетъ все необъятное и простѣйшее содержаніе этого существа [2]), тогда для насъ совершенно достаточно было бы одного имени, чтобы обозначать его и дѣлать понятнымъ и яснымъ для нашего разумѣнія [3]). Но такъ какъ этого нѣтъ, то мы по необходимости прибѣгаемъ къ обычному для нашей мысли способу дробленія единаго на многое, чтобы, на сколько это возможно, приблизиться къ пониманію простѣйшаго и единичнаго существа Божія, и при этомъ мы совершенно увѣрены въ томъ, что такой способъ его пониманія и представленія нисколько не переиначиваетъ сущности дѣла, касаясь только способа познанія предмета, а не содержанія и сущности самаго познанія [4]). Потому что все, что мы мыслимъ о Богѣ въ раздроб-

[1]) Summ. pars. 1, qu. 13. art. 12. ad. 3.
[2]) Summ. theol. pars. 1. qu. 13. art. 12.
[3]) In 1 sent. dist. 2. qu. 1. art. 3. Summ. contr. gent. 1, 31.
[4]) In 1 sent. dist. 2. qu. 1. art. 3.

ленномъ и множественномъ видѣ, находится въ Немъ всецѣло, существенно и въ простомъ, нераздѣльномъ единствѣ. Такъ, напр. нашему представленію о мудрости, какъ особенномъ и отдѣльномъ свойствѣ Божіемъ, соотвѣтствуетъ дѣйствительно существующая въ Богѣ мудрость, хотя она въ Немъ содержится не свойственно, а существенно, въ нераздѣльномъ единствѣ съ Его сущностію. Равнымъ образомъ и нашему представленію о благости, какъ отдѣльномъ свойствѣ Божіемъ, соотвѣтствуетъ дѣйствительно Ему присущая и нераздѣльная съ Его существомъ благость. И какъ въ нашихъ понятіяхъ мудрость Божія есть не тоже, что Его благость и наоборотъ, такъ и въ Самомъ Богѣ иное есть мудрость, а иное благость (ratione diversa), равно какъ и всѣ другія свойства [1]. Итакъ, по представленію Ѳомы аквинскаго, приписываемыя Богу свойства не суть только произведенія личной мысли нашей, или только обозначенія дѣйствій Божіихъ въ отношеніи къ міру, а суть дѣйствительныя свойства Божіи, существенно и дѣйствительно существующія въ Самомъ Богѣ, независимо ни отъ нашей мысли, ни отъ Его откровеній Себя въ мірѣ. *Дунъ Скотъ* же не остановился на этомъ въ своей защитѣ дѣйствительности въ Богѣ приписываемыхъ Ему свойствъ и зашелъ слишкомъ далеко, ставши утверждать, что они существуютъ въ Немъ, какъ дѣйствительно отличныя и отдѣльныя формы Его бытія (rationes formales), при чемъ руководился онъ тѣмъ основаніемъ, что заимствуемыя изъ міра и приписываемыя Богу въ безконечномъ видѣ совершенства, чрезъ свое обращеніе изъ конечныхъ въ безконечныя, не могутъ и не должны терять своего прежняго дѣйствительнаго отличія, а потому совмѣстно съ нимъ должны быть мыслимы существующими въ Богѣ [2]. Вслѣдствіе своей очевидной крайности это мнѣніе

[1]) Ibid. art. 2.

[2]) In 1 sent. dist. 8. qu. 4. p. 413. ed. Bartoluc. Venet. 1680.

Скота не было принято богословскою наукою на западѣ, тогда какъ напротивъ чуждое этихъ крайностей представленіе Ѳомы вошло здѣсь въ полную свою силу и, благодаря этому, мы за небольшимъ исключеніемъ [1]) не встрѣчаемся уже въ позднѣйшихъ католическихъ системахъ съ тѣми евноміанскими и полу-евноміанскими воззрѣніями на свойства Божіи, съ которыми приходилось бороться Ѳомѣ и Скоту.

Но въ системахъ протестантскихъ даже позднѣйшаго происхожденія замѣчается другое. Здѣсь вмѣстѣ съ неопредѣленностію и сбивчивостію представленія о свойствахъ Божіихъ не перестаютъ повторяться вышеозначенныя на нихъ воззрѣнія, не смотря на всю ихъ крайнюю неумѣстность въ догматикахъ, носящихъ на себѣ названіе христіанскихъ [2]). То не трудно понять, почему въ давнее время гностики, или даже аріане всячески пытались исключить изъ существа Божія Его свойства и причислить ихъ къ міру, такъ какъ имъ не легко было совершенно разстаться съ древне-нажитою язычески-дуалистическою идеею объ отношеніи Бога къ

---

[1]) У Верти (въ началѣ XVIII в.), напр. еще встрѣчается такого рода воззрѣніе на свойства Божіи, что они ничѣмъ другимъ не отличаются между собою, какъ только различнымъ отношеніемъ Божіимъ къ тварямъ. Такъ, напр. правда отличается отъ милости тѣмъ, что первая обозначаетъ наказаніе, посылаемое Богомъ за нечестіе, а послѣдняя—Его благоволеніе къ несчастнымъ (De theolog. discipl. lib. II, p. 90).

[2]) *Ниттшъ* († 1868), напр. за свойствами Божіими признаетъ только значеніе отношеній Бога къ міру, не простирая его на самое существо Божіе (System. der christlich. lehr. 5 et S. 145. 155). По *Бруху*, также свойства Божіи падаютъ не на существо Божіе, а только на Его откровеніе, такъ что они суть не болѣе, какъ только образы, подъ которыми открывается и является Его безконечное существо, само въ себѣ неопредѣленное и безсвойственное (Die lehr. von den götlicht. eigenschaft. S. 70). *Томазій Готфридъ* (род. 1802) хотя допускаетъ въ Богѣ свои особеннѣйшія внутреннія и существенныя свойства, но въ тоже время совершенно отказывается причислять къ существеннымъ свойствамъ Божіимъ тѣ изъ Его свойствъ, которыя обозначаютъ Его отношеніе къ міру (Thomasius, Origenes. p. 110. 274 и слѣд.)

міру и вполнѣ усвоить себѣ новую христіанскую идею Бога, какъ Творца міра. Но нельзя не поражаться встрѣчею съ подобнымъ явленіемъ въ позднѣйшее время и притомъ у христіанскихъ, хотя бы и протестантскихъ, богослововъ, когда въ мірѣ христіанскомъ уже давно успѣла твердо вкорениться и непоколебимо упрочиться истина ученія о Богѣ Творцѣ міра. Между тѣмъ это явленіе иначе не можетъ быть объяснимо, какъ только ослабленіемъ, если не совершенною потерею христіанской идеи творенія. Кто признаетъ Бога истиннымъ и дѣйствительнымъ Творцемъ міра, кто въ мірѣ, какъ близкомъ къ Нему и родственномъ Ему произведеніи, видитъ какъ вездѣ, такъ особенно въ высшихъ и совершеннѣйшихъ созданіяхъ, образъ совершенствъ Его, тотъ можетъ ли придти къ той мысли, чтобы въ Самомъ Богѣ совершенно ничего не было схожаго и аналогическаго съ тѣмъ, что имъ лучшаго и совершеннѣйшаго усматривается въ мірѣ? Кому неизвѣстенъ тотъ всеобщій законъ соотношеній между причиною и дѣйствіемъ, въ силу котораго мы всегда считаемъ себя вправѣ по дѣйствію судить о самой причинѣ его, зная, что все, что̀ проявляется въ дѣйствіи, относится къ причинѣ, что не будь этого въ причинѣ, не было бы его и въ дѣйствіи? На какомъ же основаніи мы, столько усматривая въ мірѣ отобразовъ возвышеннѣйшихъ качествъ и совершенствъ его Виновника, стали бы утверждать, что въ самомъ Виновникѣ міра ничего нѣтъ похожаго на все это, что между Нимъ Самимъ и Его отображеніемъ въ мірѣ никакого нѣтъ внутренняго соотношенія и что послѣднее существуетъ само собою, независимо отъ перваго, и не имѣя въ немъ никакого для себя основанія? Разсуждать такимъ образомъ значитъ или противорѣчить себѣ, или отказаться признавать Бога Творцемъ міра, или же наконецъ самый міръ считать не дѣйствительнымъ, а только призрачнымъ произведеніемъ Божіимъ.

Міръ, конечно, не всецѣло выражаетъ въ себѣ тѣ свойства и совершенства, какія есть въ Богѣ, и не такъ, какъ они существуютъ въ Богѣ, потому что всякое дѣйствіе или произведеніе ниже и меньше своей причины и вполнѣ не выражаетъ собою всего того, что̀ въ ней есть. Но отсюда слѣдуетъ только то, что мы, замѣчая отображаемыя Богомъ въ мірѣ Его качества и совершенства, должны приписывать ихъ Ему не въ томъ несовершенномъ и ограниченномъ видѣ, въ какомъ являются они здѣсь, а въ возвышеннѣйшемъ и превосходнѣйшемъ видѣ, соотвѣтственно Его безконечной природѣ и величію и притомъ, приписывая означенныя свойства и совершенства Богу, мы должны помнить, что ими обозначаемъ далеко не все существо Божіе, а только ту его сторону, какою оно обращено къ міру и здѣсь себя открываетъ, содержа кромѣ этого въ себѣ самомъ много такого, что̀ ему одному вѣдомо и что̀ для другихъ сокрыто. Приходить же отсюда къ тому выводу, будто отображаемыя Богомъ Его совершенства въ мірѣ ничего не выражаютъ изъ Его существа и что, поэтому, на основаніи ихъ приписываемыя нами Богу свойства—суть воображаемое только дѣло одной личной мысли нашей, совершенно не послѣдовательно и не раціонально. Не менѣе не раціонально поступать въ семъ случаѣ и такъ, какъ поступали нѣкоторые изъ древне-католическихъ и позднѣйшихъ протестантскихъ богослововъ, съ одной стороны предоставляя за свойствами, приписываемыми Богу, значеніе Его дѣйствительныхъ отношеній къ міру, или откровеній Его здѣсь, а съ другой въ тоже самое время отнимая у нихъ всякое значеніе въ отношеніи къ самому существу Божію. Это совершенно равняется тому, какъ если бы стали утверждать, что Богъ дѣйствительно открываетъ Себя въ мірѣ, отпечатлѣвая въ немъ Свои свойства и совершенства, но существа Своего не открывать, что Богъ дѣйствительно проявляетъ

Свое отношеніе къ міру въ разнообразныхъ Своихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, но проявляетъ опять только Свое отношеніе къ міру, а не Свое существо. Но спрашивается, кого же и что Богъ открываетъ въ мірѣ, если Онъ ничего не открываетъ изъ Своего существа? Кто отъ имени Божія входитъ въ извѣстныя отношенія съ міромъ, проявляя ихъ здѣсь въ многоразличныхъ дѣйствіяхъ, если этому совершенно непричастно и чуждо существо Божіе? Или Богъ можетъ раздвояться и выходить изъ Своего существа, безъ вѣдома его и независимо отъ него открывать и дѣйствовать въ мірѣ? Или же самъ собою міръ, безъ вѣдома и независимо отъ существа Божія, можетъ перенимать и отображать свойства и совершенства Божіи? Какъ ни страннымъ можетъ казаться послѣдній выводъ, но къ нему невольно приходятъ подобнаго рода мыслители, руководясь въ семъ случаѣ (какъ Томазій) между прочимъ такимъ соображеніемъ: если свойства, заимствуемыя изъ міра и приписываемыя Богу, напр. всемогущество, всевѣдѣніе, благость, святость, правду, и т. п. признать Его существенными свойствами, то необходимо будетъ поставить Бога во внутреннюю зависимость отъ міра, съ которымъ они связаны и самый міръ признать существеннымъ и необходимымъ Его проявленіемъ, нужно, поэтому, всѣ эти свойства считать чисто случайными и безусловно относительными, а ничуть не существенными свойствами Божіими. Но разсуждать такимъ образомъ не тоже ли значитъ, что представлять вышепоказанныя свойства возникающими и существующими, такъ сказать, подлѣ существа Божія, но совершенно случайно, самопроизвольно и безъ всякаго его о томъ вѣдома и безъ всякаго со стороны его къ этому предрасположенія и соотношенія? И это дѣлается повидимому для того, чтобы сберечь независимость Божію въ отношеніи къ міру! Но спрашивается, когда Богъ будетъ болѣе независимымъ въ отношеніи къ міру, тогда ли, когда

свойства Его, являемыя въ мірѣ, будутъ зависѣть непосредственно и проистекать отъ Него Самаго, или когда они здѣсь будутъ проявляться сами собою совершенно отдѣльно и независимо отъ Его существа, а между тѣмъ въ тоже время насильно станутъ напрашиваться на свое сродство съ Его природою? Независимѣе ли будетъ Богъ тогда, когда мы будемъ представлять Его такъ, что Онъ потому именно, что Самъ по природѣ Своей благъ, всемогущъ, премудръ, святъ, являетъ и въ мірѣ Свою благость, всемогущество, мудрость, святость, и т. п., или же тогда, когда мы станемъ представлять дѣло въ видѣ обратномъ, т. е. если станемъ утверждать, что Богъ потому только благъ, что Его благость является въ мірѣ, потому только всемогущъ, что Его всемогущество проявилось въ мірѣ, потому премудръ, святъ и праведенъ и т. п., что всѣ эти и другія подобныя имъ свойства проявлены въ мірѣ? Что, наконецъ спросимъ, будетъ достойнѣе независимости Божіей, представлять ли означенныя свойства нераздѣлимыми съ Его существомъ и вмѣстѣ съ этимъ мыслить Его по самой своей природѣ благимъ, премудрымъ, всемогущимъ, независимо отъ того, угодно ли бы было Ему создать міръ или нѣтъ, или же наоборотъ смотрѣть на всѣ эти свойства, какъ случайно и мимолетно появившіяся вмѣстѣ съ міромъ на поверхности его и готовыя тотчасъ исчезнуть, если бы Богу угодно было прекратить существованіе міра? На какой изъ этихъ противоположныхъ сторонъ стоитъ истинный чтитель Бога, Творца міра, это само собою очевидно. Вмѣстѣ же съ этимъ должно быть очевидно и то, что если нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ наклоняются въ обратную сторону, то это происходитъ не отъ чего иного, какъ отъ того, что ими, какъ замѣчено было нами выше, не вполнѣ и нетвердо усвоена христіанская идея творенія, вслѣдствіе чего

они и колеблются между точкою зрѣнія на отношеніе Бога къ міру то монотеистическою, то дуалистическою.

Этимъ самымъ объясняется и то, почему на почвѣ протестантскаго богословія могло появиться и другое, уже такого рода воззрѣніе на свойства Божіи, которое явно чуждо и радикально противоположно христіанству. Мы разумѣемъ воззрѣніе идеалистически-пантеистическое, которое, образовавшись у *Спинозы* и *Бема*, перешло къ *Шеллингу*, *Гегелю*, а затѣмъ къ его многочисленнымъ послѣдователямъ, въ числѣ коихъ съ особеннымъ упорствомъ возставалъ противъ свойствъ Божіихъ Штраусъ. Сущность этого воззрѣнія заключается въ томъ, что для сторонниковъ его представляется совершенно неумѣстнымъ и даже невозможнымъ мыслить Бога, какъ безконечное и абсолютное существо съ опредѣленными свойствами и качествами, что̀ прилично только существамъ конечнымъ и ограниченнымъ и что, поэтому, необходимо, во имя самой безконечности Божіей, представлять Его существомъ безусловно неопредѣленнымъ и безкачественнымъ. Но спрашивается, что такое ихъ Богъ? Дѣйствительный ли и истинный Онъ—Творецъ и Промыслитель міра? Нисколько. Онъ, по ихъ представленію, есть не что иное, какъ идеализованный или представляемый только въ абстракціи самый же міръ, Онъ, слѣдовательно, не есть какого бы то рода ни было дѣйствительное существо, а только воображаемое, живущее въ одной абстракціи. Если же такъ, то понятно, изъ-за чего ратуютъ они, силясь во имя безконечности отнять у Бога всѣ опредѣляющія свойства и качества, чтобы Его сдѣлать совершенно неопредѣленнымъ и безкачественнымъ существомъ. Не то имъ нужно, чтобы чрезъ отрицаніе въ Богѣ, по ихъ мнѣнію, оконечивающихъ качествъ спасти Его безконечность и возвысить Его величіе надъ всѣмъ конечнымъ, а нужно совершенно другое, нужно, чтобы подъ прикрытіемъ

понятія безконечности и добиться этого самаго отрицанія въ Богѣ всѣхъ опредѣляющихъ свойствъ. Потому что въ этомъ только случаѣ и можетъ быть Богъ мыслимъ существующимъ независимо отъ міра только въ формѣ абстракціи, равно какъ и наоборотъ Богъ, представляемый дѣйствительнымъ существомъ, имѣющимъ свое особенное бытіе независимо отъ міра, никогда не можетъ быть мыслимъ иначе, какъ только съ Своими особенными, определяющими Его качествами и совершенствами. Всякаго рода бытіе, будетъ ли оно конечное или безконечное, по тому самому, что оно—бытіе, не можетъ быть мыслимо безъ опредѣляющихъ его качествъ, только небытіе можетъ быть безусловно неопредѣленнымъ, совершенно безкачественнымъ. Но на какомъ же основаніи они считаютъ несовмѣстимымъ съ безконечностію Божіею признавать Бога существомъ опредѣленнымъ и качественнымъ, такъ что, по ихъ разсужденію, должно быть одно изъ двухъ, или признавать Бога безконечнымъ и тогда Онъ долженъ быть совершенно неопредѣленнымъ и безкачественнымъ, или же представлять Его съ качествами и опредѣленіями, и тогда Онъ будетъ ограниченъ и конеченъ? Вся сила этой дилеммы опирается на слѣдующемъ, въ первый разъ высказанномъ Спинозою и за тѣмъ его сторонниками возведенномъ на степень аксіомы, положеніи: omnis determinatio negatio. est [1]). Но такую ли силу имѣетъ въ себѣ это положеніе, какую привыкли усвоять ему? Смыслъ его тотъ, что всякаго рода опредѣляющія и характеризующія существо свойства суть тоже, что его границы, необходимо предполагающія внѣ его существованіе чего либо такого, чего въ немъ самомъ нѣтъ, и слѣдователано нѣчто отрицающія изъ его бытія собственнаго.

[1]) Epist. 50. ed. 1677. p. 558. Сравн. Ethic. pars. 3. propos. 2. p. 100. Epist. 34. p. 500.

Если бы и на самомъ дѣлѣ было такъ, чтобы опредѣляющія свойства въ конечныхъ существахъ были тѣмъ же, что̀ составляетъ границы ихъ бытія, то и въ семъ случаѣ можно бы было еще задуматься надъ тѣмъ, вправѣ ли мы по той самой мѣрѣ, какой мѣримъ существа конечныя, измѣрять и существо безконечное? Но что оказывается на дѣлѣ? То, что означенное положеніе не заключаетъ въ себѣ никакого дѣйствительнаго смысла и значенія даже и въ отношеніи къ существамъ конечнымъ. Кто не пойметъ того, что опредѣляющія или характеризующія въ конечныхъ существахъ свойства совершенно не тоже, что ихъ границы бытія, или отрицаніе,—и не только не тоже, но даже находятся въ существенномъ различіи между собою и совершенно обратномъ отношеніи? Опредѣляющія свойства указываютъ въ существѣ на то, что есть въ немъ существеннаго, составляющаго извѣстную долю его бытія, границы же его, или, что тоже, отрицаніе его бытія указываютъ на то, чего изъ бытія недостаетъ въ немъ, что составляетъ его неполноту. Спрашивается, одно ли тоже то и другое? Не находится ли напротивъ между однимъ и другимъ такое различіе и отношеніе, какое оказывается между бытіемъ и небытіемъ, между положеніемъ и отрицаніемъ? Возьмемъ для примѣра нашъ разумъ и его границы, въ которыя онъ поставленъ. Разумъ указываетъ на то, что есть существеннѣйшаго и характеристичнаго въ разумной человѣческой природѣ, границы же разума показываютъ то, чего недостаетъ въ ней, что̀ составляетъ въ ней лишеніе и недостатокъ. Насколько человѣкъ разуменъ, настолько онъ сознаетъ себя участникомъ въ полнотѣ бытія, насколько же разумъ его обхватываютъ его границы, настолько онъ чувствуетъ въ себѣ гнетущую скудость, тяжелую пустоту и неполноту бытія. Кто же станетъ утверждать, что разумъ въ человѣкѣ и тѣ границы бытія, въ которыя онъ поставленъ,

составляютъ одно и тоже? Если бы далѣе опредѣляющія свойства и границы или отрицаніе бытія были одно и тоже, то при взаимномъ ихъ сопоставленіи непремѣнно должно бы было выходить между ними такое соотношеніе, что гдѣ есть болѣе опредѣляющихъ качествъ бытія, тамъ должно быть больше и отрицанія бытія, т. е. его границы тамъ должны быть уже, тѣснѣе, и наоборотъ: чѣмъ гдѣ меньше опредѣляющихъ качествъ, тѣмъ тамъ меньше должно быть отрицанія бытія, т. е. меньше стѣсненія и ограниченности по бытію. Но что говоритъ опытъ? Камень, напр. содержитъ въ себѣ несравненно меньше опредѣляющихъ качествъ, чѣмъ человѣкъ, и даже меньше, чѣмъ сколько ихъ имѣетъ животное и растеніе. Въ свою очередь человѣкъ заключаетъ въ себѣ этого рода качествъ не только несравненно больше, чѣмъ ихъ имѣетъ камень, но и больше, чѣмъ сколько ихъ имѣютъ всѣ роды растеній и животныхъ. Кто, спрашивается, долженъ быть признанъ менѣе ограниченнымъ по бытію, или менѣе подлежащимъ границамъ и отрицанію бытія? Неужели камень, а не человѣкъ? Къ этому можно присовокупить еще и то, что и въ самихъ людяхъ сравнительно большая независимость отъ ограниченности по бытію измѣряется не тѣмъ, больше ли есть въ ихъ умственной или нравственной жизни неопредѣленности, а напротивъ тѣмъ, болѣе ли въ нихъ оказывается развитою и опредѣлившеюся эта жизнь. Неразвитой человѣкъ обыкновенно называется ограниченнымъ человѣкомъ, развитой же человѣкъ въ этомъ отношеніи всегда ставится выше. Если же въ самыхъ конечныхъ существахъ опредѣляющія свойства составляютъ не тоже, что границы бытія, и даже стоятъ къ нимъ въ такомъ отношеніи, что̀ чѣмъ болѣе сами бываютъ полнѣе и совершеннѣе, тѣмъ болѣе предъ ними, такъ сказать, раздвигаются границы бытія, то спрашивается, что отсюда мы должны вывести по отношенію къ Существу

безконечному, стоящему совершенно внѣ и выше этихъ границъ? Чтò, какъ не то, что Оно должно быть полнотою самыхъ существеннѣйшихъ и опредѣленнѣйшихъ качествъ,—существомъ самымъ опредѣленнѣйшимъ и чуждымъ всякой неопредѣленности? Неопредѣленность есть достояніе однихъ конечныхъ существъ, которыя влѣдствіе ограниченности своей не могутъ обладать бытіемъ ни всецѣло, ни такъ, какъ оно есть само въ себѣ, въ существѣ же безграничномъ должна быть и вся полнота бытія и вся глубина и богатство его содержанія, ничего, слѣдовательно, не должно и не можетъ быть въ немъ неопредѣленнаго и безкачественнаго. Вотъ выводъ, къ которому естественно должны мы придти на основаніи наблюденій надъ соотношеніемъ между опредѣляющими качествами и границами бытія въ существахъ конечныхъ! Къ нему, конечно, пришли бы и пантеисты, если бы не промѣняли живаго и дѣйствительнаго Бога—Творца міра на безжизненное и абстрактное существо, и если бы не перестали смотрѣть на міръ, какъ твореніе Божіе, въ которомъ, хотя въ слабомъ и темномъ, но тѣмъ не менѣе дѣйствительномъ видѣ, отображается то, чтò въ Самомъ Творцѣ существуетъ самымъ существеннѣйшимъ и совершеннѣйшимъ образомъ.

Кромѣ двухъ указанныхъ воззрѣній на свойства Божіи въ протестантствѣ появилось недавно еще одно, чуждое христіанству, воззрѣніе, которое выродилось изъ кантовскаго скептицизма, отдалившаго все сверхъ-чувственное на разстояніе недоступное для нашей мысли и опыта. Мы разумѣемъ воззрѣніе *Шлейермахера*, который, признавъ религію дѣломъ субъективнаго чувства зависимости отъ Бога, отсюда же производилъ и свойства Божіи, смотря на нихъ, какъ на одни только модификаціи этого чувства, не могущія претендовать на соотвѣтствіе себѣ чего либо въ дѣйствительности [1]). Но

[1]) Der christ. Glaub. 1. § 50.

такое сужденіе о свойствахъ Божіихъ настолько неосновательно, насколько оказывается неосновательнымъ и сужденіе о самой религіи, если существо ея даже полагать въ томъ, въ чемъ полагаетъ Шлейермахеръ, т. е. въ чувствѣ зависимости отъ Бога. Всякаго рода чувство зависимости отъ чего бы то ни было, хотя бы напр. отъ внѣшней физической природы, всегда необходимо предполагаетъ взаимодѣйствіе со стороны того предмета, отъ котораго мы чувствуемъ себя въ зависимости, безъ этого же оно необъяснимо. Точно также не мыслимо и чувство нашей зависимости отъ Бога безъ предположенія со стороны Самого Бога соотвѣтственнаго нашему чувству взаимодѣйствія. Если же въ религіозномъ чувствѣ зависимости есть не одинъ только личный или субъективный элементъ, но предполагается въ немъ и предметный элементъ, то необходимо допустить присутствіе этихъ двухъ элементовъ и въ образованіи понятія о свойствахъ Божіихъ, которыя Шлейермахеръ хочетъ произвести изъ видоизмѣненій этого чувства и вслѣдъ за симъ за ними признать не одно субъективное, а и предметное значеніе. Впрочемъ, нужно замѣтить, что крайность въ означенномъ воззрѣніи Шлейермахеровомъ настолько исключительна и очевидна, что она сознается самыми же его послѣдователями и чтителями, которыми, поэтому, его воззрѣніе или смягчается, или совершенно оставляется.

Ученіе о свойствахъ существа Божія.

§ 57.

Ихъ раздѣленіе.

Послѣ сказаннаго о значеніи приписываемыхъ Богу откровеніемъ и разумомъ свойствъ, мы можемъ перейти къ подробному изложенію ученія объ этихъ самыхъ свойствахъ.

Главная задача, какую намъ нужно имѣть здѣсь въ виду, должна состоять въ томъ, чтобы, разсматривая на основаніи откровенія и ученія церкви свойства существа Божія, представить ихъ, насколько это возможно, въ полномъ, объединенномъ и цѣлостномъ видѣ, потому что только при этомъ условіи мы можемъ подняться до желаемаго нами и доступнаго намъ болѣе или менѣе отчетливаго и опредѣленнаго представленія о самомъ существѣ Божіемъ. Какъ же достигнуть возможно удовлетворительнаго выполненія этой задачи? Для этого, какъ намъ кажется, необходимо избрать такую точку зрѣнія на свойства Божіи, съ какой они въ мысляхъ нашихъ могли бы представляться имѣющими каждое свое опредѣленное мѣсто и значеніе и въ тоже время находящимися во внутренней и неразрывной связи между собою, образуя чрезъ это то внутреннее единство, какое они составляютъ на самомъ дѣлѣ. Точкою же опоры для подобнаго воззрѣнія могутъ послужить, по нашему мнѣнію, тѣ именно изъ свойствъ Божіихъ, которыя по своей общности необходимо предполагаютъ и обнимаютъ собою всѣ другія свойства, образуя изъ себя для нихъ какъ бы нѣкоторые общіе средоточные пункты. Какія же это свойства Божіи? Всматриваясь въ изображаемыя откровеніемъ свойства существа Божія, мы не можемъ не примѣтить въ нихъ двѣ существенныя, характеристическія черты, дѣлящія ихъ на двѣ особенныя, отличающіяся между собою, группы. Одни изъ приписываемыхъ Богу свойствъ представляютъ Его существомъ безконечно высшимъ міра, совершенно отъ него отличнымъ и чуждымъ тѣхъ несовершенствъ и ограниченій, какія свойственны міровымъ конечнымъ существамъ. Таковы напр. свойства—независимость существа Божія по бытію, независимость отъ времени, независимость отъ пространства. Если общею чертою обозначить то, что выражается этими свойствами, то это будетъ не что иное, какъ то, что мы обыкновенно называ-

емъ безконечностію существа Божія. Въ другихъ же свойствахъ, каковы напр. всевѣдѣніе, премудрость, всемогущество святость, благость и т. п., Богъ изображается совершенно иначе, а именно, какъ существо, заключающее въ Себѣ нѣчто схожее и аналогическое съ міромъ, если не вообще, то по крайней мѣрѣ на высшихъ ступеняхъ его бытія, каковыя занимаютъ собою духовно-разумныя существа. То общее, которое обозначается въ Богѣ этими свойствами, ясно, есть не что иное, какъ духовность Его существа. Безконечность, поэтому, и духовность существа Божія и должны быть признаны тѣми именно свойствами, которыя въ общемъ обнимаютъ собою и заключаютъ въ себѣ всѣ другія многочисленныя свойства, приписываемыя Богу въ откровеніи. Само собою должно быть понятно то, что какъ безконечность, такъ и духовность не составляютъ въ Богѣ чего либо отдѣльнаго между собою. Онѣ отдѣляются только въ ограниченной мысли нашей, въ самомъ же существѣ Божіемъ образуютъ одно нераздѣльное единство. Богъ, какъ безконечный, есть Духъ, и какъ Духъ, Онъ безконеченъ.

Соотвѣтственно съ сказаннымъ свойства Божіи, по нашему мнѣнію, могутъ быть раздѣлены на два разряда: на общія и частныя. Къ первымъ должны быть отнесены безконечность существа Божія и его духовность, а къ послѣднимъ тѣ, которыя изъ нихъ сами собою вытекаютъ, какъ частное изъ общаго. Въ частности же послѣдняго рода свойства могутъ быть подраздѣлены на двѣ слѣдующія группы: на свойства существа Божія, какъ безконечнаго и на свойства существа Божія, какъ Духа [1]).

---

[1]) Другаго рода дѣленія, которыхъ не мало можно встрѣчать у западныхъ богослововъ, мы признаемъ не вполнѣ точными и пригодными для своей цѣли. Часто напр. можно встрѣчаться съ дѣленіемъ свойствъ Божіихъ *на отрицательныя и положительныя.* Здѣсь берется во вниманіе тотъ логическій



1. Общія свойства существа Божія.

§ 58.

а) *Безконечность существа Божія.*

Первое представленіе, какое возникаетъ въ духѣ нашемъ съ мыслію о Богѣ, есть представленіе о Немъ, какъ существѣ безконечномъ, то есть, таковомъ существѣ, которое далеко не есть то, что́ есть міръ, и которое по своему бытію и свойствамъ безконечно выше и превосходнѣе міра. Это представленіе о Богѣ прежде всего вызывается въ духѣ нашемъ присущею ему идеею Бога, лишь только эта идея подъ правиль-

процессъ отрицанія или положенія, посредствомъ котораго мы подъ руководствомъ идеи Бога, при разсматриваніи міра, доходимъ до опредѣленія свойствъ Божіихъ, одно отрицая въ Богѣ, а другое положительно усвояя Ему. Но тѣмъ не менѣе добываемыя этимъ путемъ свойства Божіи сами въ себѣ вовсе не таковы, чтобы съ точностію можно было приложить къ нимъ названіе отрицательныхъ и положительныхъ свойствъ. Потому что такъ называемыя отрицательныя свойства (безконечность, безвременность, безсмертіе, и т. п.) выражаютъ собою не прямо только отрицаніе бытія, а отрицаніе отрицанія, слѣдовательно—высшее положеніе,—проще говоря, онѣ отрицаютъ или исключаютъ въ Богѣ то, что́ составляетъ недостатокъ и несовершенство въ бытіи, а вмѣстѣ съ этимъ необходимо предполагаютъ въ немъ полноту совершеннѣйшаго бытія. Съ другой стороны и такъ называемыя положительныя свойства (каковы: духовность, мудрость, благость, и т. п.) не могутъ быть признаны въ логическомъ отношеніи безусловно положительными. Потому что они хотя прямо почерпаются изъ міра существъ духовныхъ, но не въ этомъ видѣ приписываются Богу, а въ совершенной отрѣшенности ихъ отъ всего конечнаго и ограниченнаго. Слѣдовательно, при всей положительности своей, они заключаютъ значительную долю отрицательнаго элемента. Еще менѣе удачны дѣленія свойствъ на *самостоятельныя и относительныя,* или *несообщимыя и сообщимыя.* Въ Богѣ все самостоятельно и ничего нѣтъ относительнаго. Все въ Немъ также и несообщимо, потому что Его природа едина и нераздѣльна, и ничего въ ней нѣтъ такого, что́ могло бы отдѣлиться отъ ней, перейти въ міръ и сдѣлаться существеннымъ достояніемъ его. Подобнаго же рода дѣленіе свойствъ на *покоющіяся и дѣйствующія,*—оно не гармонируетъ съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ, обладающемъ полнотою совершеннѣйшей жизни. Дѣленіе же свойствъ на *собственныя и иносказательныя* касается только способа слововыраженія ихъ, а не самой ихъ сущности.

нымъ руководительнымъ вліяніемъ воспитательнаго начала станетъ развиваться и опредѣляться при разумномъ созерцаніи міра, какъ дѣла рукъ Божіихъ. Даже и человѣкъ, лишенный воспитательныхъ пособій и стоящій на самой низкой ступени умственнаго развитія, если только не заглушено въ немъ религіозное чувство, не иначе представляетъ верховное существо, какъ чѣмъ то необычайнымъ и возвышеннѣйшимъ сравнительно со всѣмъ тѣмъ, что́ ему подручно и что́ доступно его вѣдѣнію и опыту.

Что откровеніе ясно учитъ о свойствѣ безконечности, какъ существеннѣйшемъ свойствѣ Божіемъ, объ этомъ лишне бы было распространяться, потому что мыслію о немъ проникнуто все его ученіе о Богѣ. Достаточно будетъ ограничиться и указаніемъ только на тѣ характеристическія черты, въ которыхъ оно изображаетъ это свойство.

По изображенію откровенія, Богъ „превыше небесъ... глубже преисподней“ (Іов. 11, 8), *мѣсто селенія Его велико и не иматъ конца, высоко и безмѣрно* (Варух. 3, 24. 25). Тогда какъ небо и земля измѣнчивы и, какъ одежда, способны обветшать и погибнуть, Онъ—всегда тотъ же, и лѣта Его не оканчиваются (Пс. 101, 26—28). Тогда какъ все въ мірѣ—дѣло рукъ Его (тамъ же) и обязано всецѣло бытіемъ своимъ Ему одному (Іоан. 1, 3; Рим. 11, 36), Самъ Онъ есть полнота истиннѣйшаго и совершеннѣйшаго бытія, Онъ есть *Сый* (Іегова—Исх. 6, 3). Потому Онъ есть возвышеннѣйшій надъ всѣмъ (Эліонъ—ὕψιστος—Пс. 96, 9; 20, 8; 9, 3; Быт. 14, 18—20), верховный Господь и Владыка надъ всѣмъ (Адонай—Κύριος, Δεσπότης—Быт. 15, 2; Пс. 135, 3; 2, 4; Малах. 1, 6),—Вседержитель, всемогущій (Шадай—Παντοκράτωρ—Быт. 17, 1; 28, 3; 35, 11; Исх. 6, 3), и достойный высочайшаго поклоненія (Элогимъ—Исх. 3, 18; Втор. 27, 5. 6. 32, 15; Пс. 49, 7). Онъ, поэтому, ни съ кѣмъ несравнимъ, и нельзя найти подобія,

которому бы можно было Его уподобить (Ис. 40, 18): „Всѣ народы предъ Нимъ, какъ ничто, менѣе ничтожества и пустоты считаются у Него“ (Ис. 40, 17). Онъ *единый сильный* (1 Тим. 6, 15) *единый премудрый* (Рим. 14, 26), единый благій (Марк. 10, 18), единый святый (1 Цар. 2, 2), единый имѣющій безсмертіе (1 Тим. 6, 16), а потому *велій Господь и хваленъ зѣло, и величію Его нѣсть конца* (Пс. 144, 3). И этихъ немногихъ собранныхъ нами изъ откровенія чертъ достаточно для того, чтобы видѣть, какъ сравнительно съ міромъ оно высоко поставляетъ Бога, совершенно отрѣшая отъ Него всѣ тѣ несовершенства по бытію, какія свойственны существамъ конечнымъ и ограниченнымъ.

Эту же мысль о безконечности существа Божія совершенно ясно высказываютъ и древніе учители церкви, когда изображаютъ Бога то существомъ превысшимъ всякой сущности [1]), или всякаго естества [2]), или же всего существующаго, и даже самаго бытія [3]), то исключительнымъ и единственнымъ существомъ, стоящимъ превыше мѣста, времени и свойствъ всего сотвореннаго [4]).

§ 59.

б) *Духовность.*

Но представляя Бога превыше всего конечнаго, или безконечнымъ, мы при этомъ не представляемъ Его какимъ либо существомъ, совершенно отрѣшеннымъ отъ міра, и не имѣю-

---

[1]) Напр. Іустинъ муч. Dialog. cum Tryph. n. 4. Аѳанас. contr. gent. n. 2.

[2]) Григор. нисс. De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. T. XLIV. col. 1268.

[3]) Дамаск. De fid. orthod. lib, 1. cap. 4.

[4]) Клим. алекс. Pedag. lib. 1. c. 8. p. 52 (ed. Sylburg). Strom. lib. II. cap. 2. p. 155.

щимъ съ нимъ ничего общаго и аналогическаго, такъ чтобы мы не могли имѣть о Немъ никакого опредѣленнаго и положительнаго представленія. Съ мыслію о безконечномъ, если только она правильно развивается и опредѣляется въ нашемъ умѣ, бывъ посредствуема идеею творенія міра, всегда необходимо и неразрывно бываетъ связана мысль о Немъ, какъ о такого рода существѣ, которое обладаетъ полнотою тѣхъ высочайшихъ силъ и совершенствъ, которымъ нѣчто аналогическое усматривается нами въ мірѣ на высшихъ ступеняхъ бытія его,—иначе говоря, съ мыслію о Богѣ, какъ существѣ премірномъ или безконечномъ всегда бываетъ соединена у насъ мысль о Немъ, какъ высочайшемъ Духѣ. И безконечнымъ признаемъ мы Бога потому, что признаемъ Его Творцемъ міра, по этой же самой причинѣ мы не можемъ не признавать Его и высочайшимъ Духомъ. Какъ Творецъ, Онъ не можетъ не заключать въ Себѣ чего либо аналогическаго съ міромъ, какъ съ своимъ произведеніемъ, особенно въ лицѣ стоящихъ на вершинѣ его—высшихъ и совершеннѣйшихъ существъ. А такъ какъ эту вершину и, такъ сказать, заключеніе творенія составляютъ духовныя существа, на которыхъ отпечатлѣнъ и самый образъ Божій, то мы не иначе можемъ и должны представлять Бога, какъ только Духомъ, и притомъ высочайшимъ или безконечнымъ Духомъ, которому только нѣчто аналогическое представляетъ духъ нашъ. Этотъ выводъ въ пользу духовности существа Божія настолько законенъ и естественъ, что, по выраженію ап. Павла, развѣ нужно осуетиться въ умствованіяхъ своихъ и омрачить свое сердце, чтобы славу нетлѣннаго Бога измѣнить въ образъ подобный тлѣнному человѣку и птицамъ и четвероногимъ и пресмыкающимся (Рим. 1, 21 23). Потому-то даже лучшіе изъ языческихъ мыслителей поставляли Божество выше всего плотскаго и чув-

ственнаго и представляли Его Духомъ [1]), или „умомъ съ волею свободною, непричастнымъ никакому тлѣнному смѣшенію и все одушевляющимъ и движущимъ“ [2]). Потому то каждый даже съ грубо чувственными представленіями о Божествѣ человѣкъ, по мѣрѣ того какъ въ немъ самомъ начинаетъ пробуждаться и развиваться сознаніе величія и превосходства его надъ всѣмъ земнымъ и чувственнымъ, легко и незамѣтно отрѣшается отъ своихъ прежнихъ чувственныхъ представленій о Богѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ постепенно поднимается до болѣе и болѣе очищеннаго и возвышеннѣйшаго представленія о Немъ, какъ о чистѣйшемъ Духѣ.

§ 60.

Ученіе откровенія.

Такого именно рода воспитательное значеніе по отношенію къ еврейскому народу имѣлъ ветхій завѣтъ, въ которомъ все между прочимъ направлялось къ тому, чтобы ослабить по возможности въ евреяхъ ихъ общее съ язычниками сильное расположеніе къ чувственному олицетворенію и почитанію Божества, а вмѣстѣ съ этимъ подготовить ихъ къ тѣмъ возвышеннѣйшимъ представленіямъ о Богѣ, какъ чистѣйшемъ Духѣ, которыя имѣлъ сообщить во всемъ свѣтѣ новый завѣтъ, и которыя должны были лечь въ основу новаго совершеннѣйшаго поклоненія Богу въ духѣ и истинѣ (Іоан. 4, 23). Къ этому прежде всего направлены были съ одной стороны прямыя и строгія запрещенія изображать и чтить Бога въ какихъ бы то ни было вещественныхъ образахъ (Исх. 20, 4. 5), потому что ни съ кѣмъ Онъ несравнимъ и нѣтъ никакого по-

---

[1]) Минуц. Фел. Octav. n. 19.

[2]) Цицер. Tusculan. disputat. lib. 1. p. 26 (Bibliothec. teubnerian. R. Klotz. Lipsiae, 1877. № 31. p. 25).

добія, которому бы можно было уподобить Его (Ис. 40, 18) и самый человѣкъ разсматриваемый, какъ существо видимое и тѣлесное, не можетъ быть признанъ подобнымъ Тому, Чье лице не зримо (Исх. 33, 20), и Кто не имѣетъ, подобно ему, членовъ, напр. плотскихъ очей (Іов. 10, 4. 5) и, подобно ему, не утомляется и не изнемогаетъ (Ис. 40, 28), а также не знаетъ дремоты и сонпаго отдыха (Пс. 120, 4). Наряду съ этимъ предполагаются въ ветхомъ завѣтѣ такого рода представленія о Богѣ, которыя сами собою должны вытѣснять всякую мысль о возможности въ Немъ чего либо вещественнаго или протяженнаго. Таковы представленія о Немъ, какъ о вездѣсущемъ или неизмѣримомъ (3 Цар. 8, 27; Іерем. 23, 24), неизмѣняемомъ (Пс. 101, 27. 28; Малах. 3, 6), и вѣчномъ (Втор. 32, 40; Ис. 40, 27; Іерем. 10, 10),—что совершенно не мирится съ понятіемъ вещественности и протяженности. Кромѣ того, Богъ изображается, какъ существо обладающее высочайшимъ сознаніемъ (Второз. 32, 39), разумомъ (1 Цар. 2, 3) и волею (Пс. 134, 6) со всѣми ихъ многоразличными свойствами премудрости (Іов. 12, 13), напр. всемогущества (Іов. 42, 2), святости (Лев. 19, 2), благости (Пс. 144, 9), правды (Пс. 144, 17), и т. п., что все прямо и ясно указываетъ на духовную природу Того, Кто, Самъ есть *Богъ духовъ* (Числ. 16, 22).

Впрочемъ нужно замѣтить, что ветхозавѣтное откровеніе, изображая Бога, какъ существо духовное, изобилуетъ при этомъ многими антропоморфическими представленіями. Такъ, напр. оно часто приписываетъ Богу, подобно человѣку, голову, лице (Быт. 4, 16), глаза (Быт. 1, 15), уши, носъ, уста (Пс. 32, 6), руки, ноги, сердце, внутренности, а также соотвѣтствующія этимъ органамъ психическія отправленія, напр. дыханіе, смѣхъ, голосъ, осязаніе, зрѣніе, обоняніе, вкусъ и т. п. Но это легко объясняется тѣмъ воспитательнымъ зна-

ченіемъ, какое долженъ былъ имѣть для евреевъ ветхій завѣтъ. О Богѣ, какъ высочайшемъ Духѣ, мы не иначе можемъ судить, какъ по своему собственному духу, поставленному въ необходимость жить въ неразрывной связи съ тѣломъ и проявлять свою жизнь и дѣятельность не иначе, какъ чувственно духовнымъ образомъ. А потому, какъ бы мы ни старались очистить отъ всякой чувственной образности свое представленіе о духовной природѣ Божіей, никогда не бываемъ въ состояніи это сдѣлать, если только хотимъ или для самихъ себя уяснить по возможности это представленіе, или понятнымъ образомъ передать его другимъ. Тѣмъ необходимѣе былъ антропоморфизмъ языка для такого, столь склоннаго къ чувственнымъ представленіямъ о Богѣ, народа, каковъ былъ еврейскій, чтобы возможно было привить къ нему возвышеннѣйшее понятіе о Богѣ, какъ Духѣ. Между тѣмъ этого рода антропоморфизмъ не наносилъ никакого ущерба истинѣ, потому что онъ заключался не въ мысли, а въ языкѣ, не въ самомъ существѣ дѣла, а только въ особенной формѣ или образѣ представленія. Ветхозавѣтное откровеніе, изображая Бога человѣкообразно и въ тоже время представляя Его существомъ безконечнымъ, этимъ самымъ уже ясно указываетъ на то, какъ нужно понимать его антропоморфическія выраженія о Богѣ,—а именно то, что имъ говорится о Немъ человѣкообразно, нужно понимать не иначе, какъ богоприлично или достойно безконечнаго существа Божія. Кромѣ того, оно, какъ мы сейчасъ видѣли, и прямо отрицаетъ у Бога существованіе органовъ тѣлесныхъ подобныхъ членамъ тѣла человѣческаго, а также разныхъ психическихъ состояній, свойственныхъ человѣку, какъ существу ограниченному и связанному съ немощами плоти.

Не иному учитъ относительно духовности Божіей и новозавѣтное откровеніе: только его ученіе, какъ ученіе для

возрасшихъ въ вѣрѣ, чуждо прежнихъ антропоморфизмовъ, и заключаетъ въ себѣ одну чистую истину. Самъ Спаситель прямо училъ: *Духъ есть Богъ и иже кланяется Ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися* (Іоан. 4, 24). И сама по себѣ ясна и понятна прямо и положительно выраженная мысль, что Богъ есть Духъ—πνεῦμα (какъ безъ члена сказуемое) ὁ Θεός (какъ съ членомъ подлежащее), но она является еще яснѣе и полнѣе въ связи съ другою, подлѣ нея стоящею, мыслію о поклоненіи Богу людьми въ духѣ и истинѣ (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ). Поставляя во внутреннюю зависимость отъ духовности Божіей требуемое отъ человѣка поклоненіе Богу въ духѣ и истинѣ, Христосъ этимъ не только утверждалъ то, что Богъ есть Духъ, но ясно указывалъ еще и на то, что Онъ, какъ Духъ, имѣетъ нѣчто схожее съ духомъ человѣческимъ, въ которомъ должно приноситься Ему подобающее Ему, какъ Духу, поклоненіе. А такъ какъ призываемый на истинное поклоненіе Богу духъ человѣческій есть духъ сознающій, желающій и чувствующій, то мы вправѣ и Бога представлять Духомъ, обладающимъ подобными же свойствами, только, конечно, не въ томъ видѣ, въ какомъ обладаетъ ими конечный духъ нашъ, а въ видѣ соотвѣтственномъ Его безконечной природѣ, на которую здѣсь же указываетъ Самъ Спаситель. Раскрывая предъ женою самарянкою вышеозначенное ученіе объ истинномъ Богопоклоненіи въ духѣ и истинѣ, Онъ между прочимъ замѣчаетъ слѣдующее: *грядетъ часъ, егда ни въ горѣ сей* (въ Самаріи), *ни въ Іерусалимѣхъ поклонитеся Отцу* (Іоан. 4, 21). Тотъ, слѣдовательно, которому истинные поклонники должны покланяться въ духѣ и истинѣ, есть не только духъ, но духъ, неограничиваемый никакимъ пространствомъ и существующій на каждомъ мѣстѣ. Подробнѣе же и опредѣленнѣе выражаетъ Христосъ Свою мысль о Богѣ, какъ Духѣ, когда

усвояетъ Ему знаніе (Матѳ. 6, 32; 11, 27), волю (Іоан. 6, 38), дѣятельность (Іоан. 5, 17) и любовь (Іоан. 3, 16), то есть, такого рода свойства, которыя заставляютъ въ Немъ видѣть не иное, какъ духовно-разумное и личное существо.

Столь же ясно о духовности Божіей учили и апостолы. Направляя рѣчь свою противъ грубо-чувственныхъ представленій о Божествѣ язычниковъ, ап. Павелъ говоритъ: *не должни есмы не пщевати* (думать), *подобно быти Божество злату или сребру и каменю художнѣ начертану измышленію человѣчу* (получившему образъ отъ искусства и вымысла человѣческаго) (Дѣян. 17, 29). Устраняя такимъ образомъ изъ понятія о существѣ Божіемъ все плотское и чувственное, онъ же въ посланіи къ коринѳянамъ учитъ прямо, что *Господь духъ есть*, понимая здѣсь подъ духомъ не одно только отрѣшенное отъ всякой вещественности, а и сознательное, свободно разумное бытіе, что ясно изъ сдѣланной имъ прибавки: *а идѣже духъ Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17). Эту же мысль о Богѣ, какъ Духѣ, Апостолъ выражаетъ, когда называетъ Его *невидимымъ* (Колос. 1, 15; 1 Тим. 1, 17), *нетлѣннымъ* (Рим. 1, 23; 1 Тим. 1, 17), *имѣющимъ безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), а также, когда приписываетъ Ему разумъ (Рим. 11, 33), волю (Ефес. 1, 11), любовь (Ефес. 2, 4) и другія подобныя свойства, принадлежащія Ему, какъ сознательному, разумно-свободному или личному Духу.

§ 61.

Ученіе церкви въ первые три вѣка.

Не смотря, впрочемъ, на столь ясное ученіе новаго завѣта о духовности Божіей, оказывалось нелишнимъ и въ христіанской церкви заниматься не только его раскрытіемъ

и разъясненіемъ, но и оправданіемъ и защитою противъ ложныхъ мнѣній. Съ одной стороны въ первые вѣка христіанства былъ слишкомъ сильный наплывъ грубо-чувственныхъ языческихъ и поздне-іудейскихъ представленій о Богѣ, пытавшійся проторгнуться и въ среду христіанскаго общества. Съ другой стороны, между самими христіанами, особенно малообразованными, неоднократно замѣчаема была расположенность къ такого же рода представленіямъ, которая, при благопріятствующихъ ей условіяхъ, угрожала перейти въ грубый антропоморфизмъ. То и другое естественно должно было направлять вниманіе и дѣятельность древнихъ учителей церкви какъ на раскрытіе и упроченіе догмата о духовности Божіей, такъ и на отраженіе и опроверженіе противныхъ ему мнѣній.

Прочное начало на этомъ пути положили христіанскіе апологеты, которые, какъ мы уже выше замѣчали (см. § 53), въ виду языческаго пантеизма и поздне-іудейскаго антропоморфизма, болѣе всего старались высоко поднять и твердо упрочить ту мысль о Богѣ, что Онъ есть существо превысшее міра и ни съ чѣмъ въ мірѣ несравнимое, такъ что даже въ высшихъ, совершеннѣйшихъ существахъ міра мы не находимъ ничего такого, что могло бы быть усвоено Ему въ собственномъ смыслѣ безъ униженія Его безпредѣльнаго величія. Возвышая же такимъ образомъ Бога надъ міромъ и отстраняя отъ Него все конечное, пространственное и ограниченное, они вмѣстѣ съ этимъ естественно подставляли твердую почву для понятія о Немъ, какъ духѣ, чуждомъ всякой вещественной грубости или сложности и обладающемъ одною чистѣйшею духовною природою съ ея безконечными и неизреченными духовными же свойствами.

Св. Іустинъ, напр. раскрывая вездѣ ту мысль, что Богъ настолько выше міра и всего находящагося въ мірѣ, что мы не можемъ даже приложить къ Нему въ собственномъ

смыслѣ ни одного изъ извѣстныхъ намъ именъ [1]), между прочимъ такъ изображаетъ Его существо: „оно не имѣетъ ни цвѣта, ни формы, ни величины, ни другого чего либо видимаго глазомъ, но есть существо тождественное себѣ .. неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое, внезапно проявляющееся въ благородныхъ душахъ, по причинѣ ихъ сродства и желанія видѣть Его" [2]). Богъ, слѣдовательно, по Іустину, чуждъ въ своемъ естествѣ всего такого, что можетъ быть уловимо тѣлесными чувствами,—Онъ есть Духъ, по отношенію къ которому нѣчто родственное представляетъ нашъ духъ, но Онъ Духъ безконечный и единственный, потому что есть существо неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое.

И по представленію *Θеофила антіохійскаго, Татіана* и *Минуція*, Богъ, какъ существо безконечно высшее міра, чуждъ всякой вещественности, плотяности [3]) и вообще всего того, что̀ можетъ подлежать внѣшнимъ чувствамъ. Его нельзя видѣть плотскими очами [4]), Онъ невидимъ и неосязаемъ [5]), Онъ умъ, разумъ, духъ [6]), и духъ, не связанный съ матеріею, подобно душѣ, а возвышающійся и владычествующій надъ нею, какъ ея создатель [7]). А потому онъ безконечно превосходнѣе духа нашего, Его могущество неизмѣримо, мудрость неизслѣдима, благость неподражаема [8]).

Направляя свою рѣчь противъ тѣхъ изъ гностиковъ, которые переносили на Бога человѣческія свойства и приписы-

---

1) Apolog. 1. n. 61.
2) Dialog. c. Tryph. n. 4.
3) Минуц. Octav. n. 18.
4) Θеоф. Ad. Autolyc. lib. 1. n. 3.
5) Тат. Orat. contr. graec. n. 4.
6) Минуц. Octav. n. 19.
7) Тат. ibidem.
8) Θеоф. Ad. Autol. lib. 1. n. 3.

вали Ему даже человѣческія чувства и страсти, *св. Ириней* писалъ: „еслибы они вѣдали Писанія и были научены истиною, то знали бы, что Богъ не таковъ, какъ люди, и Его мысли не таковы, какъ мысли людей. Ибо Отецъ всего весьма далекъ отъ чувствъ и страстей, бывающихъ у людей; Онъ простъ, несложенъ..., весь будучи разумѣніе, весь духъ, весь мысль, весь чувство, весь разумъ, весь слухъ, весь глазъ, весь свѣтъ... Онъ по справедливости можетъ быть названъ всеобъемлющимъ умомъ, но не подобенъ человѣческому разуму... Такимъ же образомъ и во всемъ остальномъ Отецъ всего несходенъ съ малостію человѣческою, и хотя Онъ по любви называется подобными именами, но понятно, что Онъ по величію выше этихъ выраженій" [1]).

Еще сильнѣе и рѣшительнѣе выступали противъ всякаго рода грубыхъ и чувственныхъ представленій о Богѣ учители александрійскіе, противопоставляя имъ христіанское ученіе о Богѣ, какъ простѣйшемъ и чистѣйшемъ духѣ. По *Клименту александрійскому* антропоморфисты были такого рода узкіе и ограниченные люди, которые въ своихъ разсужденіяхъ о Богѣ, подобно улиткамъ, замыкающимся въ свою скорлупу и ежамъ, скучивающимся въ свой комокъ, заключались въ самихъ себя и принимали смѣлость по себѣ и своимъ склонностямъ судить о Богѣ [2]). Между тѣмъ Богъ, какъ существо превысшее міра или какъ такое существо, которое не заключаетъ въ себѣ ни качествъ рода или вида, ни величины цѣлаго или частей, ничего случайнаго и ничего такого, что̀ могло бы подлежать измѣренію или дѣленію [3]), долженъ быть мыслимъ, какъ безусловное, простѣйшее единство (μονάς), какъ совершенно чуж-

[1]) Advers. haeres. lib. II, c. 13. n. 3, 4.
[2]) Strom. lib. V. cap. 11. in Patr. Curs. compl. graec. T. IX. col. 104.
[3]) Ibid. c. 12. col. 121.

дый всякой множественности, дробности и ограничиваемости, и вообще всего того, чтó свойственно не только грубымъ тѣламъ, но даже и тому, чтó мы обыкновенно называемъ безтѣлеснымъ [1]). Что же касается того, что въ самомъ священномъ Писаніи, часто изображается Богъ подъ чувственными и человѣкообразными чертами, то это, по Клименту, было допускаемо изъ спасительнаго снисхожденія и приспособленія къ немощи человѣческой, а потому должно быть понимаемо не плотски, а духовно [2]). Нельзя впрочемъ не замѣтить, что Климентъ въ своемъ отрѣшеніи представленія о Богѣ отъ конечнаго и чувственнаго зашелъ слишкомъ далеко, почти совершенно исключивши отсюда положительный или аналогическій элементъ, заимствуемый нами изъ своего духа, по сравненію съ нимъ Бога. Вслѣдствіе этого его понятіе о Богѣ, какъ духѣ, является недостаточно яснымъ и опредѣленнымъ, а также недостаточно твердымъ и устойчивымъ.

Между тѣмъ *Оригенъ*, не смотря на то, что малымъ чѣмъ уступалъ своему учителю въ стремленіи къ удаленію изъ представленій о Богѣ всего антропоморфическаго и грубаго, успѣлъ избѣгнуть означенныхъ недостатковъ, и именно, благодаря тому, что въ своемъ построеніи понятія о духовности Божіей далъ надлежащее мѣсто аналогическому элементу, представляемому духомъ нашимъ. Этотъ мыслящій духъ, или умъ, „который есть мысленный образъ Божій" [3]), и составляетъ для Оригена ту исходную точку зрѣнія, опираясь на которую, онъ поднимается до яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ, какъ высочайшемъ, чистѣйшемъ и простѣйшемъ премудромъ духѣ. Ходъ мыслей, какому слѣдуетъ онъ здѣсь, можетъ быть

---

[1]) Ibid. c. 11. col. 108 et 109.
[2]) Ibid. col. 104 et 109.
[3]) De princip. lib. 1. c. 1. n. 7.

представленъ такъ: творецъ долженъ быть несравненно выше и превосходнѣе своего творенія. Но лучшее и превосходнѣйшее во всемъ мірѣ есть мыслящій духъ, такъ какъ неоспоримо, что то, чтó познаетъ, выше и превосходнѣе всего того, чтó только само служитъ предметомъ познанія. Богъ, слѣдовательно, какъ творецъ міра, долженъ быть представляемъ лучшимъ и совершеннѣйшимъ сравнительно со всѣми сотворенными мыслящими духами. И такъ какъ мы не знаемъ ничего возвышеннѣйшаго и лучшаго этого, то и должны представлять Его, какъ виновника и источника всего мысленнаго не иначе, какъ духомъ, только духомъ настолько совершеннѣйшимъ и возвышеннѣйшимъ сравнительно съ духомъ нашимъ, что едва ли съ точностію можетъ опредѣлить превосходство перваго предъ послѣднимъ даже то отношеніе, какое мы замѣчаемъ между солнцемъ и лучемъ или искрою свѣта. А такъ какъ нашъ мыслящій духъ не есть по своей природѣ и своимъ свойствамъ тѣло, то мы должны представить Бога не иначе, какъ чистѣйшимъ и простѣйшимъ духомъ [1]). „Онъ не есть какое либо тѣло, или что либо существующее въ тѣлѣ, а есть простая мысленная натура, не допускающая никакого сложенія... есть во всѣхъ отношеніяхъ единица (μονάς), или, лучше сказать, единство (ἑνάς), есть умъ и источникъ, въ которомъ начало всякой мысленной натуры и всякаго ума. А умъ, чтобы приходить въ движеніе и дѣйствіе, не нуждается ни въ мѣстѣ тѣлесномъ, ни въ величинѣ осязательной, ни въ тѣлесной фигурѣ или цвѣтѣ, и вообще ни въ чемъ такомъ не имѣетъ нужды, чтó свойственно тѣлу, или матеріи“ [2]). Относительно же часто встрѣчающихся въ Писаніи чувственныхъ изображеній Бога Оригенъ многократно замѣчаетъ, что

[1]) Ibid. n. 5.
[2]) Ibid. n. 6.

они не могутъ и не должны служить поводомъ къ колебанію ученія о духовности Божіей, такъ какъ они могутъ и должны быть понимаемы не иначе, какъ только въ смыслѣ духовномъ. „Я знаю", говоритъ онъ, „что нѣкоторые усиливаются доказать, что будто бы наши Писанія учатъ тому, что Богъ есть тѣло, такъ какъ (между прочимъ) у Моисея говорится: Богъ нашъ есть огнь поядающій (Втор. 4, 24), а въ евангеліи Іоанна: Богъ есть Духъ, и поклоняющіеся ему должны поклоняться въ духѣ и истинѣ (Іоан. 4, 24). Огонь же у нихъ и духъ есть не что иное, какъ тѣло. Но, я спрошу ихъ, что они скажутъ о написанномъ, что Богъ есть свѣтъ, какъ въ своемъ посланіи говоритъ Іоаннъ (1 Іоанн. 1, 5)..., то есть такого рода свѣтъ, который просвѣщаетъ смыслъ тѣхъ, которые могутъ понять истину, какъ въ 35 псалмѣ говорится: *во свѣтѣ Твоемъ узримъ свѣтъ* (ст. 10)... Чтоже теперь, неужели онъ, потому что называется свѣтомъ, долженъ быть признаваемъ тождественнымъ съ свѣтомъ солнечнымъ? Неужели найдется настолько поверхностный чей либо умъ, чтобы считать возможнымъ изъ этого тѣлеснаго свѣта почерпнуть источникъ знанія и найти въ немъ разумѣніе истины" [1]). „Что такое потребляетъ Богъ, разумѣемый какъ огонь? Неужели станетъ кто такъ представлять, что Онъ потребляетъ тѣлесное вещество, какъ то дрова, или сѣно, или солому?... Онъ дѣйствительно попаляетъ, какъ и мы представляемъ, но попаляетъ злые помыслы умовъ, гнусныя дѣянія и грѣховныя пожеланія" [2]). Если осмѣливаются нѣкоторые даже наименованіе Бога духомъ понимать въ томъ смыслѣ, что будто бы Онъ признается тѣломъ, то, по Оригену, достаточною уликою противъ нихъ должно служить то, что св. Писаніе всегда слово

[1]) De princip. lib. 1. c. 1. n. 1.
[2]) Ibid. n. 2.

духъ употребляетъ для обозначенія такого рода сущности, которая представляетъ собою совершенную противоположность въ сравненіи съ тѣломъ или чѣмъ либо вещественнымъ и грубымъ [1]). Если св. Писаніе приписываетъ Духу Божію раздѣленіе Имъ своихъ даровъ между многими людьми, то видѣть въ этомъ, какъ нѣкоторые дѣлаютъ, какую либо грубую дѣлимость столько же нелѣпо, сколько нелѣпо было бы представлять, что какая либо наука, напр. медицина, какъ какое либо тѣло дѣлится на грубыя и отдѣльныя части отъ того, что полезныя свѣдѣнія заимствуютъ изъ ней многіе [2]). Не менѣе было бы нелѣпо въ грубомъ и вещественномъ смыслѣ понимать лицезрѣніе Бога, которое обѣщается въ Писаніи чистымъ сердцемъ (Мат. 5, 8), такъ какъ, по словамъ ев. Іоанна, Богъ не можетъ быть видимъ нигдѣ и никѣмъ (Іоан. 1, 18), нужно же здѣсь разумѣть не что иное, какъ созерцаніе мысленное, духовное [3]). Въ такомъ же, а не иномъ смыслѣ должно быть понимаемо и вообще все то, что̀ чувственнаго и человѣческаго приписывается въ Писаніи Богу, наприм. видѣніе очами, слышаніе ушами и т. п. Подъ чувственными органами, приписываемыми Богу, нужно понимать Его духовныя силы, а подъ отправленіями этихъ органовъ нужно разумѣть разнообразную духовную дѣятельность, подобно тому, какъ мыслимъ и о душѣ, когда говорится, что она видитъ, слышитъ, ходитъ, насыщается хлѣбомъ небеснымъ и т. п., очень хорошо сознавая при этомъ, что душа наша не имѣетъ ни вещественныхъ очей, ни рукъ, ни ногъ, ни зубовъ и т. п. [4]).

Такимъ образомъ, начиная со времени Іустина, мы встрѣчаемся съ непрерывнымъ рядомъ свидѣтельствъ, такъ ясно го-

---

1) Ibidem.
2) Ibid. n. 3.
3) Ibid. n. 8 et 9.
4) Ibid. 9.

ворящихъ о томъ, что древней христіанской церкви совершенно чуждъ былъ грубый антропоморфизмъ и что она твердо сохранила и оберегала одно чистое ученіе о духовности Божіей. Правъ, поэтому, былъ Оригенъ, когда на дѣлаемый Цельсомъ христіанамъ упрекъ въ ихъ антропоморфизмѣ отвѣчалъ: „никакой здравомысленный христіанинъ не держится этого, никто изъ насъ не говоритъ того, чтобы приличны были Богу фигура или цвѣтъ, или чтобы свойственна была Ему движимость“ [1]). Правда, что нѣкоторые изъ христіанскихъ писателей, а именно напр. Мелитонъ и Тертулліанъ отводили довольно значительное мѣсто антропоморфизму въ своихъ представленіяхъ о Богѣ и даже приписывали Ему своего рода тѣлесность. Но, какъ мы замѣчали уже прежде (см. § 53), антропоморфизмъ Мелитона по всей вѣроятности былъ такого же рода, каковъ былъ антропоморфизмъ Тертулліана, антроморфизмъ же Тертулліановъ не былъ въ собственномъ смыслѣ тѣмъ грубымъ антропоморфизмомъ, который не былъ терпимъ въ церкви. Собственный или грубый антропоморфизмъ заключается въ томъ, что, представляя Бога подъ образомъ человѣка со всѣми свойствами его душевной и тѣлесной природы, не дѣлаетъ никакого существеннаго различія между этимъ образомъ и самимъ безконечнымъ существомъ Божіимъ, смѣшивая то и другое въ одно нераздѣльное представленіе. Антропоморфистъ, усвояя Богу тѣ или другія свойства человѣческой природы, не мыслитъ подъ ихъ образомъ другихъ, хотя стоящихъ съ ними въ нѣкоторомъ соотвѣтствіи, но существенно отличныхъ отъ нихъ безконечныхъ свойствъ Божіихъ, а представляетъ себѣ эти же самыя человѣческія свойства, только съ возведеніемъ ихъ на сравнительно высшую степень величія и превосходства. Такъ, приписывая Богу тѣло и тѣлесные

---

[1]) Contr. Cels. lib. VI. n 64.

органы, онъ представляетъ себѣ тоже самое тѣло, которымъ самъ облеченъ и тѣже самые тѣлесные органы, которыми самъ владѣетъ, воображая ихъ развѣ только сравнительно громаднѣйшими или совершеннѣйшими; такъ же точно разсуждаетъ онъ и о разнаго рода приписываемыхъ Богу психическихъ состояніяхъ, всецѣло и цѣликомъ перенося ихъ на Бога безъ мысли о безконечномъ отличіи существа духа Божія отъ существа духа человѣческаго. Но ничего подобнаго не встрѣчается у Тертулліана, не смотря на то, что онъ приписывалъ Богу не только такого рода психическія состоянія, которыя связаны съ ограниченною и духовно-чувственною природою человѣка, но и самое тѣло. Подъ тѣломъ, приписываемымъ имъ Богу, какъ мы имѣли уже случай замѣчать, онъ, подобно позднѣйшему писателю Лактанцію, разумѣлъ не какое либо вещественное тѣло, а особеннѣйшаго рода обликъ, соотвѣтствующій одной божественной субстанціи, въ которомъ и при посредствѣ котораго она существуетъ,—тѣло, слѣдовательно, по своему существу, настолько отличное отъ тѣла человѣческаго, насколько субстанція божественная отлична отъ субстанціи тѣлесной. И душевные аффекты, приписывая Богу, Тертулліанъ вовсе не отождествлялъ съ нашими аффектами, а считалъ ихъ настолько различными между собою, насколько различна безконечная и совершеннѣйшая природа Божія отъ нашей грубой и немощной природы [1]). Къ этому можно присовокупить, что Тертулліанъ признавалъ Бога духомъ въ полномъ и собственномъ смыслѣ сего слова [2]), а также, что онъ древнею церковію не былъ причисляемъ къ антропоморфистамъ.

---

[1]) De carn. Christ. c. 11.
[2]) Advers. Prax c. 7.

§ 62.

Съ четвертаго вѣка.

Только въ четвертомъ вѣкѣ на почвѣ грубо чувственныхъ представленій о Богѣ, ходившихъ, конечно, между одними мало образованными христіанами, образовался и возросъ грубый антропоморфизмъ, или антропоморфизмъ въ собственномъ смыслѣ сего слова, нашедши себѣ представителя въ Авдіѣ, отъ котораго и самые антропоморфисты получили названіе авдіанъ. По Θеодориту, Авдій „училъ, что Богъ человѣкообразенъ (ἀνθρωπόμορφον ἔστησε τὸν Θεόν), и приписывалъ ему тѣлесные члены“ [1]), т. е. онъ училъ не тому только, что нужно мыслить о Богѣ по аналогіи Его съ человѣкомъ, а тому, что нужно Его Самаго представлять не иначе, какъ во всемъ подобнымъ человѣку, не исключая и тѣла со всѣми его матеріальными органами и членами. Такого рода грубо-чувственный антропоморфизмъ былъ новымъ явленіемъ въ христіанской церкви, съ общимъ сознаніемъ которой онъ совершенно расходился. Поэтому то церковь на первыхъ же порахъ отнеслась со всею строгостію и продолжала впослѣдствіи въ такомъ духѣ относиться къ этому грубому умопредставленію о Богѣ, ставшему, не смотря на всю свою нелѣпость, распространяться и утверждаться сперва въ Египтѣ между тамошними монахами [2]), а послѣ въ обществѣ монофизитовъ, легко располагавшихся къ нему вслѣдствіе своего ученія о смѣшеніи божественнаго и человѣческаго въ лицѣ Іисуса Христа. На упорныхъ и закоснѣлыхъ антропоморфистовъ она не иначе смотрѣла, какъ на сектантовъ, для которыхъ не было въ ней мѣста [3]). Но при

---

[1]) Haeres. fabul. lib. IV. c. 10. По Епифанію, Авдій училъ, что образъ Божій въ человѣкѣ заключается не въ духовности его только, а и въ тѣлесности (Advers. haeres. lib. III. t. 1, n. 2. haeres. 70).

[2]) Socrat hist. eccles. lib. VI. c. 7. Sozom. hist. eccles. lib. VIII. c. 11.

[3]) Epiphan. Advers. haeres. 70.

этомъ нужно замѣтить, что она строго отъ нихъ отличала тѣхъ слабыхъ и немощныхъ своихъ членовъ, которые не по убѣжденію увлекались антропоморфизмомъ, а помимо своей воли, вслѣдствіе только одной узкости и ограниченности своего ума. Тогда какъ первыхъ она считала чуждыми себѣ, послѣднихъ терпѣливо удерживала въ своихъ нѣдрахъ и оказывала имъ полное свое снисхожденіе и вниманіе, заботясь о томъ, чтобы привести ихъ къ сознанію грубости и нелѣпости антропоморфизма, а также по возможности поднять ихъ до истиннаго понятія о Богѣ, какъ чистѣйшемъ духѣ.

Такъ какъ антропоморфисты свое представленіе о тѣлесномъ Богѣ привязывали прежде всего къ ученію Писанія объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ (Быт. 1, 26), который они полагали не только въ душѣ, но и въ тѣлѣ, то съ своей стороны отцы и учители церкви старались поставить на видъ ту истину, что нигдѣ нѣтъ указаній въ Писаніи на то, чтобы образъ Божій заключался и въ тѣлѣ, между тѣмъ какъ есть здѣсь прямое указаніе на то, что онъ принадлежитъ одной только душѣ. Въ подтвержденіе этого они ссылались на слова Самаго Бога, Который велѣдъ за рѣшеніемъ Своимъ: *сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію*, непосредственно къ этому присовокупилъ: *и да обладаетъ рыбами морскими, птицами небесными... и всею землею* (Быт. 1, 26), а также на слова апостола Павла въ посланіи къ ефесянамъ: *Истина есть о Іисусѣ: отложити вамъ по первому житію ветхаго человѣка..., и облещися въ новаго человѣка, созданнаго по Богу въ правдѣ и преподобіи истины* (Ефес. 3, 21—24), и въ посланіи къ колоссянамъ: *не лжите другъ на друга, совлекшеся ветхаго человѣка... и облекшеся въ новаго, обновляемаго въ разумъ по образу создавшаго его* (Колос. 3, 9. 10). Поэтому образъ Божій въ человѣкѣ нужно полагать въ силахъ и свойствахъ духовныхъ, способныхъ дѣлать его владыкою

на землѣ[1]), и поднимать до нравственнаго совершенства или Богоподобія[2]), слѣдовательно не въ его тѣлѣ, а въ душѣ. Но главное, къ чему собственно прикрѣплялся антропоморфизмъ и въ чемъ находилъ для себя пищу и поддержку, это изображенія въ Писаніи Бога подъ разными чувственными образами, которые принимались въ буквальномъ смыслѣ. Въ виду этого отцы церкви предъ антропоморфистами и склонными къ антропоморфизму старались разъяснять то обстоятельство, что если дѣйствительно въ Писаніи, вслѣдствіе его приспособительности къ понятіямъ людей, часто употребляется чувственный и образный языкъ для обозначенія свойствъ Божіихъ, то это отнюдь не должно давать права понимать его въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ; такъ какъ и мы сами часто по необходимости обращаемся къ чувственнымъ образамъ и переноснымъ выраженіямъ для обозначенія предметовъ духовныхъ, но отнюдь не понимаемъ ихъ собственно и буквально. Необходимо, поэтому, при встрѣчѣ въ Писаніи съ чувственно-образными выраженіями о Богѣ, понимать ихъ, не останавливаясь на буквѣ, въ смыслѣ духовномъ и Богоприличномъ, иначе мы могли бы впасть въ несообразности и нелѣпости, подобныя тѣмъ, въ какія впадали грубые іудеи и язычники. „Кто“, пишетъ *Василій великій* (при встрѣчѣ съ переносными выраженіями о Богѣ), „безъ изслѣдованія упорно будетъ останавливаться на голой буквѣ, держась перваго представляющагося смысла, тотъ, вдавшись въ іудейскія и бабьи басни, состарѣется въ скудости достойныхъ Бога понятій.

---

[1]) Григорій нисс. De homin. opific. c. 4. Златоустъ. In Genes. homil. 8. n. 3. Исид. пелус. lib. III. epist. 95. Бл. Θеодоритъ. Quaest. in Genes. interrog. 20.

[2]) Григор. нисс. In verba: faciamus homin. Orat. 1. p. 143. (ed. Paris. 1638. T. 1). Кирил. алекс. Lib. IX. comment. in Ioann. cap. 14. vers. 20. Iерон. epist. 146. Август. De trinit. lib. XII. 7. n. 12.

Кромѣ того, что будетъ представлять себѣ какую то вещественную сущность Божію и станетъ за одно въ семъ случаѣ съ еллинскими безбожниками, онъ предположитъ еще, что сущность сія разнообразна и сложна. Такъ какъ пророкъ описываетъ Бога такъ, что Онъ *отъ чреслъ вверхъ* электровидѣнъ, а *отъ чреслъ до низу* состоитъ изъ огня (Іезек. 8, 2); то, не восходя отъ буквы къ высшимъ понятіямъ, а останавливаясь на чувственныхъ изображеніяхъ Писанія, научится отъ Іезекіиля, что такова сущность Божія. Но отъ Моисея онъ услышитъ еще, что Богъ есть *огнь* (Втор. 4, 24), премудрый же Даніилъ приведетъ его къ инымъ предположеніямъ (Дан. 7, 9) и такимъ образомъ окажется, что онъ будетъ собирать изъ Писанія представленія не только ложныя, но и одно другому противорѣчащія" [1]). Между тѣмъ, по *Григорію назіанзену*, при надлежащемъ вниманіи къ словоупотребленію Писанія, не трудно видѣть, что въ его чувственныхъ изображеніяхъ представляется приспособительно къ нашему пониманію много такого, чего на самомъ дѣлѣ въ Богѣ нѣтъ и что нужно понимать не въ буквальномъ, а иномъ высшемъ и достойномъ Бога смыслѣ. „По Писанію", разсуждаетъ онъ, „Богъ спитъ (Пс. 43, 24), пробуждается (Дан. 9, 14), гнѣвается (Втор. 11, 17), ходитъ и престоломъ имѣетъ херувимовъ (Ис. 37, 16). Но развѣ когда либо Богъ былъ подверженъ немощамъ? Когда слышалъ ты, что Богъ есть тѣло? Ясно, что здѣсь представлено то, чего нѣтъ на дѣлѣ. Ибо, соразмѣряясь съ своимъ понятіемъ, и Божіе назвали мы именами, взятыми съ себя самихъ. Когда Богъ по причинамъ Ему Самому извѣстнымъ прекращаетъ свое попеченіе, и какъ бы не заботится о насъ, это значитъ у насъ, что Онъ спитъ... Когда наоборотъ вдругъ начинаетъ благодѣтельствовать, это значитъ, что Онъ пробуж-

[1]) Advers. Eunom. lib. I. n. 14.

дается... Онъ наказываетъ, а мы сдѣлали изъ сего: гнѣвается... Онъ дѣйствуетъ, то здѣсь, то тамъ, а по нашему Онъ ходитъ. Быстрота въ движеніяхъ названа у насъ летаніемъ, смотрѣніе наименовано лицемъ, даяніе и пріятіе—рукою. А также всякая другая Божія сила и всякое другое Божіе дѣйствіе изображены у насъ чѣмъ либо взятымъ съ тѣлеснаго"[1]). Эту же мысль впослѣдствіи съ подробностію раскрывали *Кириллъ александрійскій*[2]), *Августинъ*[3]) и *Дамаскинъ*[4]), съ одной стороны указывая на необходимость пониманія въ высшемъ смыслѣ тѣхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ оно, приближаясь къ привычному для насъ образу представленія, говоритъ о Богѣ тѣлосообразно и человѣкообразно, а съ другой представляя самые опыты или образцы такого пониманія. Такъ, напр. по ихъ изъясненію подъ приписываемыми Богу очами, вѣждями и зрѣніемъ должно разумѣть Его всесозерцающую силу, его всеобъемлющее вѣдѣніе; подъ ушами и слухомъ—Его милостивое вниманіе къ нашимъ молитвамъ, подъ устами и глаголаніемъ—обнаруженіе воли Божіей, подъ лицемъ Божіимъ—проявленіе и обнаруженіе Его въ дѣлахъ, подъ руками—Его творческую и дѣятельную силу, подъ ногами и хожденіемъ—Его пришествіе и явленіе и т. п.

Вмѣстѣ съ этимъ древними учителями церкви разоблачаема была несостоятельность антропоморфизма и въ немъ самомъ, что̀ доводилось ими до неотразимой очевидности и чрезъ сопоставленіе допускаемой антропоморфистами тѣлесности въ Богѣ съ другими безконечными Его свойствами, которыя ими самими не могли быть не признаны, но которыя

---

[1]) Orat. XXXI. (theologie V) n. 22.

[2]) Advers Julian. lib. V. col. 775. (Patr. curs. compl. graec. T. LXXVI).

[3]) De civitat. lib. XII. c. 23. lib. XVI. c 5. Lib XVI. c. 32. n. 2. De trinit. lib. II. c. 17. n. 28.

[4]) De fid. orthodox. lib. I. c. 11.

между тѣмъ совершенно оказывались непримиримыми съ свойствомъ тѣлесности. Такъ, напр. по ихъ ученію, допущеніе въ Богѣ тѣлесности совершенно не мирилось съ Его безпредѣльностію или неизмѣримостію. „Назовешь ли Божество тѣломъ", спрашиваетъ *Григорій назіанзенъ*? „Но какъ же назовешь безконечнымъ, не имѣющимъ границъ, бытія?... Ужели таковыя тѣла?... Если же не такова природа тѣлъ, то, назвавъ Его тѣломъ, не отвергнешь ли вмѣстѣ съ этимъ того, что Онъ безконеченъ и безпредѣленъ" [1])? Въ не меньшемъ противорѣчіи стоитъ допускаемая тѣлесность въ Богѣ по отношенію къ Его свойству неизмѣняемости. „Будетъ ли Богъ", спрашиваетъ *Дамаскинъ* „неизмѣняемъ, если Онъ ограниченъ и подверженъ страданіямъ? А какъ не будетъ подлежать страданію то, что сложено изъ стихій и опять разлагается на стихіи" [2]). Тѣлесность въ Богѣ, по *Григорію назіанзену*, также составляетъ положительное противорѣчіе въ отношеніи къ Его свойству неразрушимости, или нескончаемости Его бытія. Выходя изъ понятія о тѣлѣ, какъ бытіи сложномъ и способномъ къ разложенію и примѣняя его къ Божеству, онъ такъ разсуждаетъ: „какъ Божество (будучи тѣломъ) избѣжитъ того, чтобы не слагаться изъ стихій и опять на нихъ не разлагаться и вовсе не разрушаться? Ибо сложность есть начало борьбы, борьба—раздѣленія, раздѣленіе—разрушенія, а разрушеніе совершенно не свойственно Богу, какъ первому естеству. Итакъ въ немъ нѣтъ раздѣленія, иначе было бы разрушеніе, нѣтъ борьбы, иначе было бы раздѣленіе, нѣтъ сложности, иначе была бы борьба. Не есть, слѣдовательно, Богъ тѣло, иначе бы въ немъ была сложность" [3]).

---

[1]) Orat. XXVIII. n. 7.

[2]) De fid. orthodox. lib. 1. c. 4.

[3]) Orat. 28. n. 7. Это же самое повторилъ впослѣдствіи почти буквально Дамаскинъ. De fid. orthodox. lib. 1. c. 4.

Въ виду этихъ то несообразностей, заключавшихся въ самой сущности антропоморфизма, древніе учители по справедливости называли его ересью нелѣпою [1]) и ересью глупѣйшею [2]). Впрочемъ, не смотря на всю свою грубость и нелѣпость, это заблужденіе продолжало находить себѣ и въ дальнѣйшія времена жалкихъ послѣдователей, каковыми между прочимъ были въ средніе вѣка альбигенцы [3]), а въ позднѣйшее время являются таковыми наши раскольники, полагающіе, „яко бы Богъ былъ человѣкообразенъ, имый главу и браду и очи и устнѣ“ [4]). Въ виду этого рода заблужденій пастырями нашими говорилось то, чему учили по поводу ихъ и древніе учители церкви. Церковь же, чтобы оградить отъ противныхъ ученій догматъ о духовности Божіей, положила торжественно произносить „глаголющимъ Бога не быти духъ, но плоть, анаѳема“ [5]).

2. Частныя свойства существа Божія.

§ 63.

Послѣ изложенія ученія о безконечности и духовности Божіей, которыя мы назвали общими свойствами существа Божія, намъ естественно теперь перейти къ ученію объ остальныхъ свойствахъ Божіихъ, изъ коихъ одни по отношенію къ безконечности, а другіе—по отношенію къ духовности Божіей въ такомъ стоятъ отношеніи, въ какомъ находится частное къ общему. Отъ насъ только требуется при этомъ опредѣлить и

---

[1]) Cassian. collat. X. cap. 2. (Patr. curs. compl. lat. T. XLIX. col. 821).

[2]) Hieronym. lib. contr. Ioann. Hierosolym. n. 11. (Patr. curs compl. lat. T. XXIII. col. 364).

[3]) Luc. Tudensis. 11, 9.

[4]) Розыскъ св. Димитр. Ростов. ч. 2. гл. 18.

[5]) Чинъ правосл. въ 1-ю нед. вел. поста.

указать, какія именно эти свойства, какое они должны занимать мѣсто при самомъ изложеніи о нихъ ученія. Это же можетъ быть безъ труда нами достигнуто, если только обратимъ вниманіе на характеристическія черты понятій безконечности и духовности Божіей и постараемся замѣтить и уяснить тѣ главныя и отдѣльныя стороны, которыя необходимо въ нихъ заключаются, сами собою предполагаются и всецѣло по частямъ выражаютъ собою полноту ихъ содержанія. Чрезъ уясненіе такого рода сторонъ въ понятіи безконечности Божіей, сами собою опредѣляются частныя свойства существа Божія, какъ существа безконечнаго; а чрезъ таковое же уясненіе ихъ въ понятіи духовности Божіей получатся частныя свойства существа Божія, какъ высочайшаго духа.

А. Свойства существа Божія, какъ существа безконечнаго.

§ 64.

Понятіе безконечности Божіей есть понятіе, заимствуемое нами отъ міра путемъ отрицанія, которымъ мы, восходя къ Богу, какъ существу безконечно отличному отъ міра, побуждаемся исключать въ Немъ все то, что̀ составляетъ несовершенство сотвореннаго бытія и обыкновенно характеризуется названіемъ конечности. Необходимо, поэтому, при опредѣленіи частныхъ сторонъ въ понятіи безконечности Божіей имѣть въ виду такія же стороны въ понятіи конечности. Что же составляетъ тѣ главныя и существенныя черты, характеризующія конечное бытіе, изъ которыхъ слагается у насъ общее понятіе конечности? Это есть не что иное, какъ совершенно подчиненная и ничѣмъ неотразимая зависимость и по бытію и по образу проявленія этого бытія отъ такого рода внѣшнихъ ограничительныхъ условій, которыя составляютъ собою извѣстнаго рода преграды или границы. Эта ограничитель-

ность по бытію для каждаго конечнаго существа заключается въ томъ, что оно не въ себѣ самомъ и не независимо ни отъ кого содержитъ начало и условія своего существованія, а получаетъ ихъ совнѣ, отъ стороннихъ причинъ, заставляющихъ его помимо воли подвергаться разнаго рода видоизмѣненіямъ, ограничительность же для него по отношенію къ проявленію своего бытія заключается въ томъ, что оно не иначе можетъ проявлять его, какъ только подъ ограниченными формами и условіями времени и пространства. Условность, слѣдовательно, или зависимость по бытію отъ внѣшнихъ причинъ и отсюда случайность или измѣнчивость, а также зависимость отъ условій времени и пространства и составляютъ тѣ главныя и существенныя черты, которыми характеризуется всякое конечное бытіе, и которыя необходимо заключаются въ общемъ понятіи конечности. Понятно, поэтому, что если мы приписываемъ Богу безконечность, или, что то же, отрицаемъ у Него конечность, то, мысля Его безконечнымъ, если только наша мысль будетъ ясная и раздѣльная, мы должны будемъ представлять Его въ это же самое время не иначе, какъ существомъ безусловно независимымъ ни отъ кого и ни отъ чего по Своему бытію, а потому и неизмѣняемымъ, а также существомъ независимымъ ни отъ условій времени, ни отъ условій пространства. Такимъ образомъ, независимость по бытію, или самобытность, независимость отъ случайныхъ перемѣнъ, или неизмѣняемость, независимость отъ условій времени или вѣчность, независимость отъ условій пространства или безграничность, а также вездѣсущіе и составятъ собою тѣ частныя свойства существа Божія, которыя необходимо предполагаются и заключаются въ понятіи Его безконечности. Изложеніемъ откровеннаго и церковнаго ученія объ этихъ—то свойствахъ мы и займемся теперь.

§ 65.

а) *Независимость по бытію или самобытность.*

Независимость Божія есть такое свойство, по которому мы отрицаемъ въ Богѣ, существенно отличающую всѣ конечныя существа, зависимость ихъ по своему бытію и всѣмъ условіямъ своего существованія отъ внѣшнихъ, стороннихъ причинъ. Но, отрицая въ Богѣ такого рода зависимость, мы вмѣстѣ съ этимъ, что̀ само собою понятно, утверждаемъ о Немъ и то, что Онъ причину и всѣ необходимыя условія бытія Своего имѣетъ въ Себѣ Самомъ. Такимъ образомъ полное понятіе независимости Божіей по бытію будетъ то, что Богъ, не завися по Своему бытію ни отъ кого и ни отъ чего, въ Себѣ Самомъ имѣетъ причину Своего бытія и всѣ необходимыя условія Своего существованія. Это свойство и для разума представляется такъ естественнымъ и необходимымъ въ Богѣ, что безъ него онъ не можетъ мыслить Бога. Богъ не независимый по своему бытію, или не самобытный не есть Богъ. Разумъ, ища въ мірѣ его послѣдней причины и не находя ее здѣсь между всѣми конечными причинами, изъ коихъ каждая, будучи причиною по отношенію къ однимъ существамъ, сама является слѣдствіемъ по отношенію къ другимъ, потому и считаетъ необходимымъ допустить бытіе Бога, что въ Немъ одномъ можетъ найти эту искомую причину, т. е. такого рода причину, которая, служа основаніемъ для всѣхъ конечныхъ причинъ, для самой себя уже не предполагаетъ другой какой либо высшей причины, заключая основу бытія своего въ себѣ самой. Потому то лучшіе изъ философствующихъ мыслителей, признавая Бога, всегда усвояли Ему бытіе независимое и самобытное. Аристотель, напр. тогда какъ всѣ конечныя силы называлъ движимыми двигателями, Богу усвоялъ названіе недвижимаго двигателя, чѣмъ ясно выражалъ ту мысль, что

тогда какъ для всѣхъ конечныхъ силъ, не смотря на то, что онѣ служатъ въ мірѣ дѣйствующими причинами, позади ихъ существуютъ другія ихъ самихъ движущія причины, выше Бога нѣтъ ничего такого, что́ могло бы относиться къ Нему, какъ причина и что, слѣдовательно, причина бытія Его и жизнедѣятельности заключается въ Немъ Самомъ [1]). Эту же мысль о Богѣ выражали и тѣ изъ позднѣйшихъ мыслителей, которые, признавая за нимъ личное бытіе, называли Его существомъ абсолютнымъ или безусловнымъ, т. е. такого рода существомъ, котораго бытіе по самой Его природѣ необходимо, и потому внѣ себя никакихъ не предполагаетъ для себя условій.

Св. Писаніе ясно учитъ о томъ, что Богъ не имѣетъ нужды ни въ чемъ стороннемъ для своего бытія и Своей жизни. *Кто*, по словамъ его, *разумѣ умъ Господень? или кто совѣтникъ Ему бысть? или кто прежде даде Ему и воздастся Ему* (чтобы Онъ долженъ былъ воздать) (Рим. 11, 34. 35)? *Богъ ни отъ рукъ человѣческихъ угожденія пріемлетъ, требуя что, Самъ дая всѣмъ животъ и дыханіе и вся* (Дѣян. 17, 25). Отрицая такимъ образомъ въ Богѣ необходимость въ заимствованіи чего либо для Себя совнѣ и даже возможность въ такомъ заимствованіи, Писаніе этимъ самымъ уже ясно указываетъ на то, что Богъ въ Себѣ Самомъ заключаетъ всю полноту бытія, чѣмъ обязанъ только Самому Себѣ. Но эту мысль прямѣе и положительнѣе оно выражаетъ, когда называетъ Бога *сущимъ* (Исх. 3, 14), т. е. такого рода существомъ, которое обладаетъ бытіемъ по преимуществу, по самой своей природѣ, при чемъ и немыслимо его несуществованіе, или когда оно усвояетъ Ему, какъ Его собственную принадлежность, *источникъ живота* (Пс. 35, 10), изъ котораго

---

[1]) Euseb. praeparat. evangel. lib. XI. c. 9—11.

только конечно, Онъ и почерпаетъ Свою жизнь, а не откуда либо совнѣ. Еще же прямѣе и рѣшительнѣе эту мысль о самобытности Божіей выразилъ Самъ Іисусъ Христосъ, когда о Богѣ Отцѣ и о Самомъ Себѣ училъ: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (Іоан. 5, 26).

Изъ древнихъ отцевъ и учителей церкви, во всемъ согласныхъ съ ученіемъ Писанія о самобытности Божіей, особеннаго вниманія заслуживаютъ тѣ, которые выражали свою мысль по поводу имени Божія: *сый* (Исх. 3, 14), видя въ немъ указаніе на принадлежность Богу бытія по самой Его природѣ, въ противоположность такого рода бытію, которое тварями имѣется не отъ себя, а получается отвнѣ. По *Клименту александрійскому* сый (ὁ ὤν) означаетъ въ Богѣ то, что Онъ одинъ поистинѣ существуетъ, что Онъ всегда былъ, есть и будетъ [1]), т. е. такого рода обладаетъ бытіемъ, котораго небытіе ни на одно мгновеніе немыслимо, и слѣдовательно, по самой своей природѣ необходимо. По *Назіанзену*, сый (ὁ ὤν) есть по преимуществу наименованіе въ Богѣ сущности „не потому только, что... Онъ Самъ Себѣ далъ это имя... а потому, что это наименованіе мы находимъ болѣе всего свойственнымъ Богу... Мы ищемъ имени, которымъ бы выражалось естество Божіе, или Его самобытность и независимость отъ чего либо другаго (τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον), *сый* же и есть на самомъ дѣлѣ имя собственно принадлежащее Богу, и всецѣло Ему одному, а никому либо прежде или послѣ Него“ [2]). На вопросъ: почему Богъ назначилъ Себѣ имя общее съ существомъ (commune substantiae), *бл. Іеронимъ* отвѣчаетъ: „причина этому та, что тогда какъ все прочее свое бытіе

[1]) Pedag. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 336.
[2]) Orat. XXX. n. 18.

получило отъ благодѣянія Божія, Богъ, который всегда существуетъ, не имѣетъ начала вовнѣ, а Самъ для Себя есть начало, и какъ Самъ причина Своего существованія, не можетъ быть мыслимъ имѣющимъ Свое бытіе отъ чего либо совнѣ" [1]). И по *Августину*, Богу усвоено наименованіе существа или сущности потому, что Ему одному и принадлежитъ свойство существовать Самому по Себѣ въ высшемъ и истиннѣйшемъ смыслѣ сего слова [2]). Наконецъ, и *Дамаскинъ* въ болѣе всего свойственномъ Богу имени: *сый* (согласно съ Назіанзеномъ) видитъ указаніе на то Его свойство, по которому „Онъ въ Себѣ Самомъ заключаетъ всецѣлое бытіе, какъ бы нѣкоторое безпредѣльное и безграничное море сущности" [3]). Дамаскинъ же, опредѣляя и формулируя вѣру древней церкви въ Бога, какъ самосущаго [4]) и обладающаго жизнію по самому естеству Своему [5]), выражался такъ: „вѣруемъ во единаго Бога... въ силу, которая есть самый свѣтъ, самая благость, самая сущность, такъ какъ она ни бытіемъ, ни Своими свойствами не одолжена ничему другому" [6]).

§ 66.

б) *Независимость отъ перемѣнъ по бытію или неизмѣняемость*.

Будучи независимъ по бытію ни отъ чего сторонняго, а напротивъ въ Себѣ Самомъ заключая и причину Своего бытія и всѣ условія Своего существованія, Богъ вмѣстѣ съ этимъ есть существо неизмѣняемое, т. е. такое существо, ко-

---

[1]) Comment. in epist. ad Efes. lib. II. c. 3. Patr. curs. compl. latin. T. XXVI. col. 488 et 489.

[2]) De trinit. lib. V. c. 2. n. 3.

[3]) De fid. orthodox. lib. I. c. 9.

[4]) Симв. Григор. Чудотворца.

[5]) Cyril. alex. De ador.t. lib. 1. Patr. curs. compl. graec. T. LXVIII. col. 148.

[6]) De fid. orthodox. lib. I. cap. 8.

торое не подлежитъ ни по сущности Своего бытія, ни по образу проявленія ея, или образу своего существованія, никакого рода перемѣнамъ, или случайнымъ переходамъ изъ одного вида бытія въ другой, изъ одного состоянія худшаго или лучшаго въ состояніе другое сравнительно съ прежнимъ лучшее или худшее, оставаясь всегда тѣмъ, чѣмъ есть по своей сущности, или пребывая всегда равнымъ Самому Себѣ. Это свойство Божіе такъ внутренне и нераздѣльно соединено съ свойствомъ независимости Божіей, что этимъ послѣднимъ оно само собою предполагается и даже необходимо требуется. Потому самому, что Богъ независимъ по Своему бытію и самобытенъ,—есть и неизмѣняемъ, точно также, какъ и наоборотъ, конечныя существа потому самому, что несамобытны и зависимы по бытію отъ стороннихъ причинъ и условій подлежатъ непрерывной измѣнчивости. Отъ чего, спрашивается, всѣ конечныя существа подчинены въ своемъ бытіи неотразимому закону измѣнчивости? Отъ того, конечно, что ихъ бытіе не есть ихъ собственное, природное бытіе, которымъ бы они могли овладѣть сами собою, сразу и всецѣло, а есть отвнѣ данное и какъ бы совнѣ положенное бытіе, которымъ они могутъ овладѣть не иначе, какъ только по частямъ и постепенно и притомъ опять не сами собою, а при помощи до крайности измѣнчивыхъ то благопріятныхъ, то неблагопріятныхъ внѣшнихъ условій. Жизнь, поэтому, каждаго отдѣльнаго существа есть не что иное, какъ цѣпь частичныхъ и непрерывныхъ стремленій, клонящихся къ тому, чтобы развить въ себѣ, или перевести изъ состоянія возможности въ состояніе дѣйствительности то бытіе, которое положено въ немъ какъ бы въ зародышѣ, стремленій, сопряженныхъ съ внутренними усиліями и борьбою со внѣшними часто враждебными условіями, стремленій, наконецъ, только по частямъ и съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ достигающихъ своей цѣли, при чемъ, что само

собою понятно, совершенно неизбѣжны здѣсь разные переходы бытія изъ одного вида въ другой, или неизбѣжны то расширеніе его и увеличеніе, то сокращеніе и убыль, то возрастаніе и преспѣяніе, то задержка въ развитіи и упадокъ, и т. п. Но Богъ, какъ Самъ причина Своего бытія, Самъ Собою и всегда всецѣло овладѣваетъ заключающеюся въ самомъ Его естествѣ основою Своего бытія или сущностію. А всегда и всецѣло обладая Своею сущностію, Онъ вмѣстѣ съ этимъ всегда и всецѣло путемъ непосредственной и внутренней самодѣятельности становитъ ее Своею жизнію, такъ что въ каждое данное мгновеніе Его жизнь должна являться полнымъ и всецѣлымъ выраженіемъ Его сущности, бывъ совершенно равна ей по своему внутреннему содержанію. Въ Богѣ, поэтому, при Его самобытности, немыслимы тѣ непрерывныя и случайныя видоизмѣненія въ бытіи, какія неизбѣжны во всѣхъ тварныхъ существахъ, при переходномъ движеніи ихъ отъ состоянія своей возможности къ состоянію дѣйствительности, или отъ основы своего бытія къ выраженію его въ дѣйствительной и живой формѣ.

Св. Писаніе, ясно уча, что у Бога *нѣсть премѣненія или преложенія стѣнь* (ни тѣни перемѣны) (Іак. 1, 17), вмѣстѣ съ симъ прямо указываетъ и на то, что свойство неизмѣняемости стоитъ во внутренней и неразрывной связи съ природою божественною, какъ не созданною и потому совершенно отличною отъ всякаго созданнаго естества. *Азъ Господь Богъ вашъ*, говоритъ о Себѣ Самъ Богъ, *и не измѣняюся* (Малах. 3, 6). Причину Своей неизмѣняемости Онъ указываетъ въ томъ, что Онъ Господь Богъ, а не—то, что другія созданныя Имъ, и подчиненныя Ему во всемъ, существа. Эта же мысль выражается, когда въ Писаніи говорится: *не яко человѣкъ, Богъ колеблется, ниже яко сынъ человѣческій измѣняется* (Богъ не человѣкъ, чтобы Ему лгать, и не сынъ

человѣческій чтобы Ему измѣняться (Числ. 23, 19), или: *не обратится ниже раскается Святый израилевъ, занеже не яко человѣкъ есть, еже раскаятися Ему* (1 Цар. 15, 29). Подобную же мысль выражаетъ и Псалмопѣвецъ, говоря: *въ началѣхъ Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса. Та погибнутъ, Ты же пребываеши, и вся, яко риза обетшаютъ, и яко одежду свіеши я, и измѣнятся. Ты же тойжде еси* (Пс. 101, 26—28). Ставя измѣнчивость тварей въ зависимости отъ ихъ созданности, и противопоставляя этому неизмѣнность въ Богѣ, какъ Творцѣ и Господѣ всего, онъ ясно выражаетъ этимъ то, что Богъ потому и есть всегда тотъ же, или неизмѣненъ, что есть Самъ Господь, никому не обязанный Своимъ бытіемъ, тогда какъ наоборотъ другія существа, потому самому, что не себѣ обязаны своимъ бытіемъ и подлежатъ неизбѣжнымъ для нихъ перемѣнамъ.

И древніе отцы и учители неизмѣняемость Божію поставляли въ непосредственную зависимость отъ Его самобытности, по которой Его бытіе, будучи бытіемъ существенно необходимымъ въ Немъ по самой Его природѣ, бытіемъ, слѣдовательно, въ себѣ самомъ заключающимъ все необходимое для своего существованія, и ни въ чемъ стороннемъ не нуждающимся [1]), поэтому самому естественно и необходимо должно быть неизмѣняемымъ. По словамъ *Иларія*, Тотъ, Кто чѣмъ есть, не откуда либо совнѣ есть, а въ Себѣ Самомъ есть, съ Собою есть, при Себѣ есть (ad se est), Свой Себѣ есть (suus

[1]) *Амвросій* въ началѣ трактата in symbolum говоритъ, что ни совнѣ не привходитъ что либо въ Бога, ни Богъ ничего въ Себя не принимаетъ совнѣ. *Лактанцій* пишетъ слѣдующее: „Богъ всегда пребываетъ тѣмъ, чѣмъ былъ; потому что Онъ не рожденъ откуда либо совнѣ, и его происхожденіе или рожденіе независимы отъ какой либо другой вещи, которая бы чрезъ измѣненіе могла нарушить Его цѣлость“ (Instit. divin. lib. II. c. 8).



sibi est) и Самъ для Себя все есть, чуждъ всякой мѣны, новизны, не оставляя въ Себѣ мѣста для возникновенія чему либо другому потому самому, что Самъ всецѣло и всецѣлъ есть для Себя [1]). По *Кириллу александрійскому*, тогда какъ созданная во времени натура вмѣстѣ съ началомъ своего бытія получаетъ и прирожденную себѣ способность къ измѣненіямъ [2]), „натура божественная сама въ себѣ тверда и непоколебима, а потому не допускаетъ измѣненія въ что либо иное, но всегда пребываетъ тою же и всегда остается съ тѣми же свойствами“ [3]).

Бл. Августинъ больше другихъ встрѣчался съ вопросомъ о неизмѣняемости Божіей. Сущность же ученія его объ этомъ предметѣ можно представить такъ: небо и земля тѣмъ самымъ, что измѣняются и разнообразятся, громко говорятъ, что они созданы. То, слѣдовательно, что̀ не создано и между тѣмъ существуетъ, не находится въ ряду того, чего нѣкогда не было, и чему нужно измѣняться и разнообразиться [4]). Таково именно и есть бытіе Того, Кто назвалъ Себя *сый*—ego sum, qui sum, и Кто одинъ только поистинѣ существуетъ [5]), такъ что все остальное сравнительно съ Нимъ какъ бы не существуетъ [6]). Потому что въ такомъ бытіи, каково есть истиннѣйшее бытіе, немыслимо какое либо измѣненіе. Что измѣняется или измѣнчиво, то уже не существуетъ по истинѣ: потому что измѣняться значитъ переставать быть тѣмъ, чѣмъ былъ прежде, а тамъ нѣтъ мѣста истинному бытію, гдѣ есть

---

[1]) Tract. in Psalm. II. v. 5. n. 13. Patr. curs. compl. lat. T. IX. col. 269.

[2]) De rect. fid. ad Theodos. c. 10. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVI. col. 1149.

[3]) Comment. in Ioann. evang. lib. I. Patr. Curs. compl. graec. T. LXXIII. col. 164.

[4]) Confes. lib XI. c. 4.

[5]) In epist. Ioann. ad Parthos. tract. IV. n. 5.

[6]) In Ioann. evang. tract. XXXIX. n. 10.

мѣсто небытію [1]. Поэтому Богъ, обладая истиннѣйшимъ бытіемъ, вмѣстѣ съ этимъ есть и неизмѣняемъ,—Онъ не знаетъ никакихъ перемѣнъ, ни въ какомъ отношеніи не подлежитъ поврежденію [2]), ничего изъ Себя Онъ не теряетъ и не умаляется и ничего новаго не пріобрѣтаетъ и не увеличивается [3]). Впрочемъ, неизмѣняемость въ Богѣ, по Августину, не представляетъ собою чего либо похожаго на какую либо закоченѣвшую и омертвѣвшую неподвижность. При своей неизмѣняемости, Его существо есть жизнь, полная при своемъ единствѣ разнообразныхъ силъ и разнообразной дѣятельности [4]), что въ свою очередь опять нисколько не нарушаетъ неизмѣнности существа Божія. Это потому, что жизнь въ Богѣ со всѣми ея свойствами не составляетъ чего либо случайнаго и случайно соединеннаго съ Его существомъ, какъ напр. случайно съ сосудомъ соединяется налитая въ него жидкость, или съ тѣломъ—его цвѣтъ, или съ воздухомъ—свѣтъ и теплота, или съ душею—мудрость. Сосудъ не есть жидкость, тѣло не есть цвѣтъ, воздухъ не есть свѣтъ или теплота, ни душа не есть мудрость. Отсюда происходитъ то, что означенные предметы, владѣя указанными свойствами, при измѣнившихся условіяхъ, могутъ утратить ихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и измѣниться. Такъ сосудъ можетъ опустѣть отъ жидкости, тѣло можетъ потерять цвѣтъ, воздухъ можетъ потемнѣть и похолодѣть, душа можетъ потерять мудрость. Но жизнь въ Богѣ, Который Самъ въ Себѣ есть жизнь, существуетъ иначе, она также существенно принадлежитъ Его существу, какъ и самое бытіе [5]). Для Бога быть—тоже, что быть мудрымъ, бла-

[1]) Ibidem.
[2]) In epist. Ioann. tract. IV. n. 5.
[3]) De trinit. lib. V. c. 4. n. 5.
[4]) Ibid. lib. VI. c. 6. n. 8.
[5]) De civit. lib. XI. c. 10. n. 1. 2.

гимъ, крѣпкимъ, праведнымъ и всѣмъ остальнымъ, что мы Ему приписываемъ [1]). Поэтому то существо Божіе чрезъ проявленіе Себя въ жизни ничего не утрачиваетъ изъ того, что имѣетъ и ничего не пріобрѣтаетъ для себя такого, чего бы еще не имѣло [2]), равно какъ ни понижается или упадаетъ, ни совершенствуется или возрастаетъ въ своемъ бытіи [3]).

§ 67.

Разрѣшеніе трудностей въ вопросѣ о неизмѣняемости Божіей.

Но если опредѣляемая разнообразными свойствами жизнь Божія легко примирялась съ неизмѣняемостію Его существа, то на ряду съ этимъ возникали другаго рода и повидимому болѣе серьезныя недоумѣнія въ вопросѣ о неизмѣняемости Божіей, требовавшія своего разрѣшенія. Изъ нихъ первымъ было то, какъ согласить съ неизмѣняемостію въ Богѣ рожденіе въ Немъ Сына и изводженіе Духа, когда то и другое необходимо предполагаютъ своего рода движеніе и переходъ изъ одного состоянія въ другое. Отвѣтъ на это даетъ *Дамаскинъ* и сущность его можно выразить такъ: нельзя ска-

---

[1]) De trinit. lib. VI. c. 4.

[2]) De civit. lib. XI. c. 10. n. 2.

[3]) In epist. Ioann. tract. IV. n. 5. Эту же мысль высказывалъ еще прежде *Григорій нисскій*, указывая на то, что Божество къ худшему не можетъ измѣняться, потому что вовсе не способно къ худому, въ лучшее же потому не можетъ измѣняться, что ничего нѣтъ, что было бы лучше Его Самого (In psalm. tract. II. c. 4). Впослѣдствіи же *Фульгенцій* развиваетъ ее такимъ образомъ: „Въ Богѣ нѣтъ мѣста ни возрастанію къ лучшему, ни убыванію къ худшему. Онъ всегда то, что есть и какъ есть; не заключая въ себѣ возможности не быть тѣмъ, что есть, Онъ не имѣетъ въ Себѣ возможности и быть тѣмъ, что не есть. И такое существованіе Его не предшествуется началомъ, не замыкается концемъ, не колеблется временами, не заключается мѣстами, не разнообразится возрастами. Въ немъ нѣтъ никакого недостатка, потому что все въ Немъ“ (Epist. ad senatorem c. 4. n. 4. in Patr. curs. compl. latin. T. LXV col. 350).

зать, чтобы Богъ не имѣлъ въ естествѣ Своемъ силы раждать, заключающейся въ томъ, чтобы изъ Себя, т. е. изъ собственной сущности раждать одинаковое съ собою по естеству. Но Онъ раждаетъ внутри своей сущности, а не внѣ, Самъ Собою, не имѣя нужды ни въ чьемъ содѣйствіи, раждаетъ вѣчно, нескончаемо и непрестанно (ἀτελευτήτως καὶ ἀκαταπαύστως) и потому безъ ущерба Своей неизмѣняемости. Тогда бы только Онъ подвергся измѣненію, когда бы во времени раждалъ Сына, сдѣлавшись Отцемъ послѣ и не бывъ Имъ прежде, когда раждалъ не Самъ Собою, а при содѣйствіи совнѣ [1]). Подобное разсужденіе должно имѣть мѣсто и по отношенію къ исхожденію Св. Духа, которое у Дамаскина ставится въ параллель съ рожденіемъ Сына. Рожденіе, поэтому, и изволжденіе, хотя съ ними необходимо связывается представленіе объ извѣстнаго рода движимости и переходѣ изъ одного образа бытія въ другой, сами въ себѣ, по Дамаскину, не заключаютъ необходимо чего либо существенно измѣнчиваго и преходящаго. Если во всѣхъ существахъ конечныхъ они являются всегда, какъ естественные признаки ихъ измѣняемости, то это потому, что эти самыя существа по своей несамобытности и временной природѣ существенно измѣнчивы, вслѣдствіе чего здѣсь и принимаютъ они не иной характеръ, какъ мгновенности, скоропреходимости, или измѣнчивости. Въ существѣ же самобытномъ и вѣчномъ они сами являются самобытными и вѣчными, а потому ни въ какомъ случаѣ не могутъ служить въ Немъ признаками Его измѣняемости.

Другимъ столь же важнымъ недоумѣніемъ въ вопросѣ о неизмѣняемости Божіей представлялось воплощеніе Бога Слова въ лицѣ Іисуса Христа, при чемъ показывалось невоз-

[1]) De fid. orthodox. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. graec. T. XCIV, col. 812 et 813.

можнымъ мыслить Божество послѣ воплощенія тѣмъ же, какимъ оно было до воплощенія. Отвѣтомъ на него было ученіе древнихъ отцевъ о двухъ естествахъ въ Іисусѣ Христѣ, при единствѣ ѵпостаси, при чемъ было разъяснено то, что Божество въ Іисусѣ Христѣ приняло только въ свою ѵпостась человѣчество, но отнюдь не смѣшалось съ нимъ въ одно естество, почему и осталось Само неизмѣннымъ, чего не могло бы быть только въ томъ случаѣ, если бы Оно, какъ учили монофизиты, смѣшалось съ человѣчествомъ, образовавъ такимъ образомъ изъ Себя и человѣческой природы одно новое, смѣшенное естество [1]).

Не менѣе труднымъ, и даже невозможнымъ, казалось еще нѣкоторымъ—съ неизмѣняемостію Божіею примирить твореніе, какъ дѣло случайное или временное и измѣнчивое. На это *Августинъ* отвѣчалъ тѣмъ, что твореніе міра въ отношеніи къ Богу не есть что либо случайное, нежданное и непредвидѣнное Богомъ, потому что мысль о мірѣ не случайно, не вслѣдствіе какихъ либо стороннихъ побужденій возникла въ умѣ Божіемъ, а существовала въ немъ отъ вѣчности и притомъ, какъ мысль о мірѣ, имѣющемъ быть созданнымъ во времени. Твореніе, слѣдовательно, міра есть не

---

[1]) Стоитъ вниманія то, что прежде другихъ по этому поводу писалъ *Тертулліанъ* противъ Маркіона, видѣвшаго въ воплощеніи противорѣчіе неизмѣняемости Божіей. „Натура измѣняемыхъ вещей“, говоритъ онъ, „дѣйствительно подлежитъ такому закону, что они, измѣняясь, не остаются тѣми же самыми вещами, а не оставаясь таковыми, они гибнутъ, потому что чрезъ измѣненіе теряютъ то, чѣмъ (прежде) были. Но ничто на Бога не похоже, Его натура далеко отстоитъ отъ положенія всѣхъ вещей. Итакъ, если вещи, которыя отличны отъ Бога, и отъ которыхъ Богъ отличенъ, измѣняясь, теряютъ то, чѣмъ были прежде, то въ чемъ должно состоять различіе Божества отъ другихъ вещей какъ не въ томъ, что оно заключаетъ въ себѣ противное, т. е. что Богъ вовсе можетъ измѣняться и притомъ оставаться такимъ, каковъ есть? Въ противномъ же случаѣ Богъ будетъ равенъ тварямъ, которыя теряютъ чрезъ измѣненіе то, чѣмъ онѣ были прежде, Богъ не былъ бы выше ихъ во всемъ, если бы не былъ выше и по образу измѣненія“ (De carn. Christ c. 3).

что иное, какъ осуществленіе одной вѣчной и неизмѣнной мысли Божіей,—выполненіе вѣчныхъ и неизмѣнныхъ опредѣленій воли Божіей [1]). А что міръ въ самомъ себѣ случаенъ и измѣнчивъ, то это, по *Дамаскину*, должно быть отнесено не къ Богу, а къ одному міру, который, какъ созданіе, происшедшее не изъ сущности Божіей, а внѣ ея, вслѣдствіе дѣйствія воли Божіей, не есть подобенъ Богу по сущности и не совѣченъ Ему, а потому необходимо и долженъ быть измѣнчивъ [2]).

Возбуждали, наконецъ, въ нѣкоторыхъ недоумѣнія тѣ изъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ Богъ представляется съ перемѣнчивыми чувствами то гнѣва, то раскаянія въ Своихъ милостяхъ по отношенію къ людямъ и т. п. Относительно этого древніе учители замѣчали, что Писаніе въ этихъ случаяхъ говоритъ только приспособительно къ намъ языкомъ нашимъ, но понимать его нужно въ смыслѣ богоприличномъ. *Исидоръ пелусіотъ*, напр. по поводу выраженій Писанія: *сія измѣна десницы Вышняго* (Пс. 76, 11) замѣчаетъ между прочимъ слѣдующее: „божественная... десница неизмѣняема, всегда таже и также могущественна, не допуская ни перемѣны на лучшее (потому что она высочайшая добродѣтель), ни преложенія на худшее (потому что это для ней невозможно), прелагаетъ же и измѣняетъ тѣхъ, которые имѣютъ нужду въ улучшеніи“ [3]).

§ 68.

в) *Независимость отъ времени или вѣчность.*

Будучи въ своемъ существѣ неизмѣняемъ, Богъ поэтому самому не зависитъ отъ времени, какъ одной изъ существен-

---

[1]) De civit. lib. XI. c. 4. n. 2.

[2]) De fid. orthodox. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. graec. T. XCIV. col. 812 et 813.

[3]) Epist. lib. V. ep. 359.

нѣйшихъ формъ всякаго измѣнчиваго бытія. Время не есть что либо само по себѣ существующее, независимо отъ вещей, оно напротивъ есть не что иное, какъ сами же измѣнчивыя вещи, или, точнѣе сказать, тѣ текущія и преходящія измѣненія въ вещахъ, которыя образуютъ собою въ ихъ преемственномъ и послѣдовательномъ бытіи какъ бы нѣкоторыя волны или путевые столбы, опредѣляющіе непрерывный рядъ—*прежде и послѣ*, а вмѣстѣ съ этимъ начало и конецъ. Не будь такого рода послѣдовательныхъ и преемственныхъ измѣненій въ бытіи, вслѣдствіе которыхъ оно то возникаетъ, то исчезаетъ и въ каждое опредѣленное мгновеніе является не тѣмъ, чѣмъ было прежде, а будь оно всегда тѣмъ же, равнымъ себѣ самому, тогда не было бы тѣхъ рубежей или границъ, которыми измѣряется продолжительность времени, его начало и конецъ, прошедшее и будущее, тогда не было бы, слѣдовательно, и мѣста для времени. Таково именно и есть бытіе неизмѣняемаго существа Божія. Оно всецѣло и всегда одинаково владѣетъ своимъ бытіемъ, въ каждое предположенное мгновеніе оно есть тоже, всегда равное себѣ самому, а потому для Него нѣтъ ни начала, ни конца, ни прошедшаго, ни будущаго, а есть только всегда одинаковое, присносущное или вѣчное бытіе.

И св. Писаніе ставитъ вѣчность во внутренней и нераздѣльной зависимости отъ неизмѣняемости Божіей. Псалмопѣвецъ, послѣ воззванія своего къ Богу: *въ началѣхъ Ты, Господи, землю основалъ еси и дѣла руку Твоею суть небеса; та погибнутъ, Ты же пребываеши, и вся яко риза обетшаютъ, и яко одежду свіеши я, и измѣнятся, Ты тойжде еси;* присовокупляетъ къ этому: *и лѣта Твоя не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28), чѣмъ ясно показываетъ, что лѣта Господни потому именно и не оскудѣваютъ, что Господь всегда пребываетъ тѣмъ же, или неизмѣннымъ, тогда какъ наоборотъ

небо и земля, созданіе рукъ Его, измѣнчивы, и потому скоротечны, и имѣютъ свой конецъ. Саму же вѣчность Божію Писаніе опредѣляетъ то съ отрицательной стороны, указывая на то, что Богъ всѣ извѣстныя намъ самыя большія и отдаленныя измѣренія времени, не только наполняетъ Самимъ Собою, но и переполняетъ, становясь несравненно выше ихъ, то съ ея положительной стороны, указывая на самую характеристическую и существенную въ ней черту. Всякую продолжительность времени мы обыкновенно измѣряемъ степенью отдаленности его начала отъ своего конца, самую большую продолжительность времени мы, поэтому, представляемъ между самымъ отдаленнымъ или первѣйшимъ началомъ и самымъ отдаленнѣйшимъ или самымъ послѣднимъ концемъ. Приспособляясь къ этому образу нашего представленія о степени продолжимости бытія, св. Писаніе показываетъ, что какъ бы далеко мы ни устремлялись своею мыслію къ началу всякаго бытія, или къ концу его, тамъ и здѣсь должны встрѣтиться съ Богомъ, Который составляетъ собою такимъ образомъ начало для отправленія нашей мысли и послѣдній конецъ, до котораго она можетъ доходить въ своихъ измѣреніяхъ продолжаемости бытія, и дальше котораго не можетъ идти. Такой именно смыслъ имѣютъ слѣдующія выраженія о Богѣ отъ лица Самаго Бога: *Азъ Богъ первый и въ грядущая Азъ есмь* (Ис. 41, 4), *Азъ есмь первый, и Азъ есмь во вѣкъ* (Ис. 48, 12), *Азъ есмь альфа и омега, начатокъ и конецъ, Азъ есмь первый и послѣдній* (Апок. 1, 8. 17). Эту же мысль о вѣчности Божіей только частнѣе выражаютъ обращенныя къ Богу слова Псалмопѣвца: *прежде даже горамъ не быти, и создатися земли и вселеннѣй, отъ вѣка и до вѣка Ты еси* (Пс. 89, 2), а также слова Самаго Бога: *прежде Мене не бысть инъ Богъ и по Мнѣ не будетъ* (Ис. 43, 10). Предъидущими словами устраняется мысль о томъ, чтобы

прежде и продолжительнѣе Бога существовало что либо изъ созданнаго Имъ Самимъ, и во времени являвшагося конечнаго бытія, а послѣдними устраняется и та мысль, чтобы прежде или послѣ Бога могло существовать другое какое либо подобное Ему, несозданное и божественное существо. Но чтобы не показалось, что Богъ, представляющійся существующимъ подъ формою непрерывной продолжаемости, подчиненъ тѣмъ же условіямъ преемственности и послѣдовательности, которыми собственно во временныхъ существахъ и опредѣляется продолжаемость, св. Писаніе поясняетъ, что образъ продолжаемости вѣчнаго бытія Божія по существу своему не имѣетъ ничего общаго съ образомъ продолжаемости бытія конечнаго, слагающагося изъ большаго или меньшаго ряда преемственно и послѣдовательно переходящихъ явленій, что Богъ, будучи вѣчнымъ, въ тоже время стоитъ выше всѣхъ родовъ измѣреній времени, которыя въ конечныхъ существахъ опредѣляютъ большую или меньшую продолжимость ихъ бытія, и выше самаго времени. Какъ возвышенъ Богъ надъ извѣстными у насъ мѣрами времени, Писаніе показываетъ это въ самой наглядной формѣ, говоря, что: *тысяща лѣтъ предъ очима Твоима, Господи, яко день вчерашній* (Пс. 89, 5), или: *единъ день предъ Господомъ яко тысяща лѣтъ, и тысяща лѣтъ яко единъ день* (2 Петр. 3, 8). Эту же мысль выражаетъ оно, когда Бога называетъ *Царемъ вѣковъ* (I Тим. 1, 17), т. е. такимъ существомъ, которое господствуетъ надъ временами и царственно управляетъ ими, не бывъ, конечно, само подчинено имъ, а стоя выше ихъ. Еще же прямѣе и положительнѣе высказываетъ оно свою мысль, когда, изображая Бога вѣчнымъ, указываетъ при этомъ на внутреннюю и существенную черту, характеризующую образъ вѣчнаго бытія Божія, съ исключеніемъ въ немъ всякой преемственности и послѣдовательности, образующихъ собою время и временную продолжаемость въ

конечныхъ существахъ. Такъ, оно выражается о Богѣ, что Онъ, будучи первымъ и послѣднимъ, есть въ тоже время, одинаковъ или тотъ же (Ис. 41, 4; 48, 12; Пс. 101, 28), и что Онъ есть Богъ *живущій во вѣки* (Второз. 32, 40). Эти выраженія показываютъ, что Богъ не только всегда существуетъ, но существуетъ всегда одинаково, будучи въ каждое предполагаемое мгновеніе всегда равенъ Себѣ Самому, тождественъ съ Самимъ Собою; а такой образъ вѣчнаго существованія Божія прямо исключаетъ въ Немъ все то, что̀ въ конечныхъ и измѣняемыхъ существахъ даетъ основаніе для времени и мѣсто для разныхъ частичныхъ измѣреній его.

И древніе учители вѣчность существа Божія представляли во внутренней и нераздѣльной связи съ Его неизмѣняемостію, руководясь въ семъ случаѣ тѣмъ простымъ соображеніемъ, что „неизмѣняемое вѣчно потому самому, что оно всегда существуетъ однимъ и тѣмъ же образомъ, тогда какъ наоборотъ то, что̀ измѣнчиво, подлежитъ времени потому самому, что оно не всегда существуетъ одинаковымъ образомъ“ [1]). Стараясь же опредѣлить и уяснить это, одному Богу принадлежащее свойство [2]), они большею частію обращаютъ свое особенное вниманіе на его отрицательную сторону, смотря на него, какъ на обозначеніе въ Богѣ такого рода продолжимости бытія, который превышаетъ собою всѣ наши измѣренія времени, какъ простирающіяся въ прошедшее, такъ и устремляемыя къ будущему. Но при этомъ они не теряли изъ виду и положительной стороны свойства вѣчности Божіей и опредѣляя его съ этой стороны, поставляли его не въ чемъ

[1]) De divers. quaest. 83-хъ. quaest. 19. Амвроз. De fid. lib. I. c. 2.

[2]) Тертул. Contr Marcion. lib I. c. 8. Амврос. In Psalm. 43. (Paris 1614. col. 786). Исид. пелус. lib. III. epist. 149. Григор. нисс. in Prol. lib. Cathech.

иномъ, какъ и присносущіи Божіемъ всегдашней одинаковости существованія Божія, въ противоположность всему конечному, всегда мѣняющемуся и преходящему, а потому и подчиненному условіямъ времени. „Какая другая черта", спрашиваетъ *Тертулліанъ* Гермогена, „болѣе всего принадлежитъ Богу, какъ не вѣчность? И какое другое свойство вѣчности, какъ не то, чтобы существовать всегда въ прошедшемъ и быть въ будущемъ, вслѣдствіе своего преимущества—не имѣть никакого начала и никакого конца" [1]). Это же опредѣленіе вѣчности Божіей впослѣдствіи въ другихъ только словавыраженіяхъ повторяетъ *Василій великій*, выражаясь такъ: „когда обращаемъ взоръ на прошедшіе вѣка, и находимъ, что жизнь Божія простирается далѣе всякаго начала, тогда называемъ Бога не рожденнымъ, а когда простираемся умомъ въ грядущіе вѣка, тогда никакимъ предѣломъ необъемлемаго, безпредѣльнаго, безконечнаго называемъ нетлѣннымъ" [2]). Къ этому *Григорій назіанзенъ* присовокупляетъ еще слѣдующее: „когда разумъ, разсматривая безпредѣльное въ двухъ отношеніяхъ,—въ отношеніи къ началу и отношеніи къ концу (ибо безпредѣльное простирается далѣе начала и конца)... сводить въ единство то и другое, тогда именуетъ Бога вѣчнымъ, ибо вѣчность не есть ни время, ни часть времени, потому что она неизмѣрима" [3]). Но кромѣ этого онъ высказываетъ здѣсь же еще ту мысль, что для болѣе точнаго опредѣленія вѣчности Божіей недостаточно разсматривать ее только въ отношеніи къ прошедшему и будущему, каковые предѣлы временъ вовсе не существуютъ для Бога, а нужно представлять ее въ другомъ болѣе соотвѣтствующемъ съ существомъ дѣла видѣ, а именно въ видѣ всегдашняго, или

[1]) Advers. Hermog. c. 4.
[2]) Advers. Eunom. lib. I. n. 7.
[3]) Orat. XXXVIII. n. 8.

присносущнаго бытія, стоящаго выше всякихъ предѣловъ прошедшаго и будущаго, имѣющихъ мѣсто только въ кругѣ конечныхъ существъ. „Богъ, говоритъ онъ, всегда былъ, есть и будетъ; но лучше сказать, что Онъ всегда есть, потому что былъ и будетъ означаютъ дѣленія нашего времени и свойственное естеству преходящему, а Сущій—всегда“ [1]). Эту же мысль впослѣдствіи *Августинъ* выразилъ въ слѣдующей очень наглядной и остроумной формулѣ. „Всякое прошедшее уже не есть существующее, а всякое будущее еще не есть существующее, слѣдовательно, какъ прошедшее, такъ и будущее есть недостатокъ въ бытіи. Но въ Богѣ ничего недостающаго нѣтъ. Слѣдовательно у Бога нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а—одно настоящее“ [2]). Прямѣе же и положительнѣе мысль о вѣчности Божіей раскрываетъ *Исидоръ пелусіотъ*, который опредѣляетъ ее такъ: „вѣчность есть какъ бы присножизненность (ἀειζωότης), почему понятіе это прилагается обыкновенно къ одному безначальному естеству, въ которомъ все всегда—тоже и въ томъ-же видѣ. Понятіе безсмертія можетъ быть приписываемо и тому, что́ приведено въ бытіе и не умираетъ, напр. ангелу, душѣ... А вѣчность въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ божественной сущности, почему и приписывается обыкновенно только достопокланяемой и царственной Троицѣ, Которая не терпитъ выраженій: прежде и послѣ, не допускаетъ понятій первое, второе и третье, потому что Божество превыше числа и первоначальнѣе временъ“ [3]).

---

[1]) Ibid. n. 7. Orat. XLV. n. 3.

[2]) De divers. 83. quaest. 17. Confess. lib. IX. c. 10 n. 24. Григор. вел. Moral lib. IX. c. 26.

[3]) Epist. lib. III. ep. 149.

§ 69.

г) *Независимость отъ условій пространства,—безграничность и вездѣсущіе.*

Будучи независимъ отъ условій времени, Богъ вмѣстѣ съ этимъ независимъ и отъ условій пространства, составляющаго другую существеннѣйшую форму конечнаго и измѣнчиваго бытія. Подобно тому, какъ время не есть что либо существующее независимо отъ вещей, а есть самыя же вещи съ ихъ преемственною измѣнчивостію, и пространство тоже не есть что либо существующее независимо отъ вещей, а есть эти же самыя вещи, только разсматриваемыя не со стороны ихъ продолжимости по бытію, а—протяжимости. Время опредѣляетъ, что̀ въ нихъ бываетъ прежде и послѣ, что̀ составляетъ въ нихъ начало, средину и конецъ, а пространство показываетъ, что̀ бываетъ внѣ или подлѣ ихъ, и что̀ составляетъ въ нихъ длину, широту и высоту или глубину. Гдѣ же, спрашивается, причина большей или меньшей протяжимости вещей, образующей собою пространство? Она—тамъ же, гдѣ и причина ихъ послѣдовательной измѣнчивости, образующей собою время, а именно она находится въ недостаткѣ въ нихъ самобытности и во внутренней зависимости ихъ по бытію отъ внѣшнихъ, ограждающихъ ихъ совнѣ, условій. Эти то условія съ одной стороны представляютъ собою все то, что необходимо для проявленія и раскрытія бытія зависящихъ отъ нихъ существъ, а съ другой стороны образуютъ собою большія или меньшія преграды или границы, до которыхъ можетъ доходить ихъ существуемость, и далѣе которыхъ она простираться не можетъ. Отсюда въ конечныхъ существахъ преемственная измѣнчивость, образующая въ нихъ время, отсюда въ нихъ протяжимость или граничимость, вслѣдствіе которой они образуютъ собою какъ бы нѣкоторые въ себѣ замкнутые круги

бытія, круги вытѣсняющіе собою все, внѣ ихъ находящееся, равно какъ и сами имъ же вытѣсняемые, а потому представляющіе собою одну особую, опредѣленную сферу бытія, одно опредѣленное пространство или мѣсто. Эти ограничительные круги конечнаго бытія тѣмъ являются замкнутѣе, осязательнѣе и сплоченнѣе, чѣмъ гдѣ болѣе замѣчается зависимости по бытію отъ внѣшнихъ условій и недостатка во внутреннихъ и собственныхъ основахъ самосуществованія. И наоборотъ, чѣмъ гдѣ больше замѣчается независимости по бытію отъ стороннихъ условій и способности къ собственному, внутреннему и самостоятельному существованію, тамъ тѣмъ менѣе становятся чувствительными, замѣтными и уловимыми эти пространственныя границы бытія. Камень, напр., безусловно завися отъ однихъ внѣшнихъ условій, образуетъ собою настолько твердо и окоченѣло сплоченную и замкнутую въ себя пространственную фигуру, что самъ собою онъ ни на одинъ дюймъ не можетъ ни расширить, ни съузить ея границъ, ни даже передвинуть ихъ съ одного мѣста на другое. Растеніе же, въ себѣ самомъ заключая начало своей жизненности, уже начинаетъ обнаруживать своего рода способность овладѣвать пространствомъ, постепенно завладѣвая въ немъ большимъ или меньшимъ для себя мѣстомъ, соотвѣтственно потребностямъ своей природы. Бывъ прикрѣплено къ почвѣ земли, безъ которой невозможно его развитіе, оно само собою не можетъ перемѣнять своего мѣста, но оно можетъ само собою, при благопріятствующихъ ему, конечно, условіяхъ, своими корнями распространяться внутри земли, а своими вѣтвями на ея поверхности—въ воздухѣ. Существа одаренныя животно—самопроизвольною силою не прикрѣплены уже и къ одному опредѣленному мѣсту и свободно мѣняютъ свое мѣсто по всему пространству земнаго шара. А разумно-свободная душа человѣческая, хотя и заключена въ тѣлѣ, если

не самимъ существомъ своимъ, то мыслями своими и стремленіями можетъ простираться и за предѣлы земли и проходить самыя отдаленныя и невообразимо-великія небесныя пространства. Что касается, наконецъ, чистыхъ, не связанныхъ съ грубою оболочкою тѣла, духовъ, то они конечно, еще болѣе отрѣшены отъ условій пространства и мѣста, хотя не совершенно изъяты отъ подчиненія имъ, не бывъ сами вполнѣ самостоятельными по своему бытію и бывъ поставлены, подобно всѣмъ конечнымъ существамъ, въ большую или меньшую зависимость отъ посторонних условій.

Понятно должно быть послѣ сего, какимъ долженъ быть, и какимъ есть Богъ, разсматриваемый въ отношеніи къ пространственности. Какъ обладающій въ Себѣ Самомъ всею полнотою бытія и условій своего существованія, какъ независимый ни въ чемъ ни отъ чего либо посторонняго или внѣшняго, Онъ ничѣмъ совнѣ не можетъ быть стѣсняемъ или ограждаемъ, ничѣмъ—исключаемъ или заключаемъ,—Онъ, поэтому есть существо, стоящее выше всякой пространственности или измѣримой протяжимости, существо необъятное, неограничимое и неизмѣримое. Разсматриваемый же въ отношеніи къ міру, который и самъ имѣетъ свое мѣсто и въ которомъ все имѣетъ одно свое опредѣленное мѣсто, не могши въ одно и тоже время занять другаго мѣста, Онъ есть вездѣсущъ, т. е. Онъ пребываетъ не въ одномъ какомъ либо мѣстѣ, или въ одно время въ одномъ, а въ другое—въ другомъ, но пребываетъ вездѣ и всегда и всецѣло,—точнѣе же сказать, Онъ, при своемъ вездѣприсутствіи, выше и внѣ всякаго мѣста, будучи необъятенъ и всеобъемлющъ.

Св. Писаніе какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта ясно учитъ объ этомъ свойствѣ вездѣприсутствія и неизмѣримости существа Божія. Самъ Богъ въ ветхомъ завѣтѣ говоритъ о Себѣ: „развѣ я Богъ только вблизи... а не Богъ и вдали?...

Не наполняю ли я небо и землю (Іерем. 23, 23. 24)? Небо престолъ Мой, а земля подножіе ногъ Моихъ, гдѣ же построите вы домъ для Меня и гдѣ мѣсто покоя Моего" (Ис. 66, 1)? Вѣру въ вездѣприсутствіе Божіе ясно высказывалъ Іаковъ, когда, утверждая завѣтъ свой съ Лаваномъ безъ свидѣтелей со стороны людей, говорилъ: „вотъ съ нами нѣтъ никого, смотри, Богъ свидѣтель между мною и тобою" (Быт. 31, 44). Тоже повторялъ Моисей предъ израильскимъ народомъ, говоря: „итакъ знай нынѣ и положи на сердце твое, что Господь (Богъ твой) есть Богъ на небѣ вверху и на землѣ внизу" (Второз. 4, 39). Еще нагляднѣе представляетъ эту истину Іовъ, который говоритъ о Богѣ: Онъ превыше небесъ..., глубже преисподней..., длиннѣе земли мѣра Его и шире моря" (Іов. 11, 8. 9). Давидъ же только въ другой формѣ выражаетъ ее, взывая ко Господу: *камо пойду отъ Духа Твоего, и отъ лица твоего камо бѣжу? Аще взыду на небо, Ты тамо еси, аще сниду во адъ, тамо еси. Аще возму крилѣ мои рано* (возьму ли крылья зари) *и вселюся въ послѣднихъ моря и тамо бо рука Твоя наставитъ мя и удержитъ мя десница Твоя* (Пс. 138, 7—10). Въ подобномъ же смыслѣ взывалъ Соломонъ въ своей молитвѣ ко Господу, для славы Котораго онъ построилъ храмъ: *аще небо и небо небесе не довлѣютъ Ти, кольми паче храмъ сей* (3 Цар. 8, 27). Въ новозавѣтномъ же откровеніи мысль о вездѣприсутствіи Божіемъ необходимо предполагается самимъ ученіемъ Спасителя о поклоненіи Богу духомъ и истиною, которымъ требовалось приносить таковое поклоненіе, не привязываясь къ одному какому либо опредѣленному мѣсту, а на всякомъ мѣстѣ (Іоан. 4, 21—23). Кромѣ того, ап. Павелъ учитъ о Богѣ, что Онъ не далеко отъ каждаго изъ насъ, *о Немъ бо живемъ, движемся и есмы* (Дѣян. 17, 27. 28), и что Онъ *надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ* (Еф. 4, 6).

Древніе учители, признавая вездѣсущіе однимъ изъ несомнѣнныхъ и неотъемлемыхъ свойствъ въ Богѣ, какъ существѣ безконечномъ, не дѣлали изъ него предмета для своихъ нарочитыхъ изслѣдованій. Тѣмъ не менѣе они часто касались этого предмета и по поводу его высказали не мало мыслей, которыя способны пролить на него свой свѣтъ, чтобы представить его въ надлежащемъ видѣ, равно какъ и предотвратить неправильныя о немъ представленія.

Направляя свою рѣчь противъ чувственнаго пониманія такого рода мѣстъ Писанія, въ которыхъ говорится, что Богъ отошелъ отъ чего либо, или снизшелъ къ чему либо, *св. Іустинъ*, напр. говоритъ о Богѣ слѣдующее: „Онъ не приходитъ въ какое либо мѣсто... и не объемлемъ какимъ либо мѣстомъ, ни даже цѣлымъ міромъ; потому что Онъ существовалъ прежде, нежели сотворенъ міръ“ [1]). Послѣднее замѣчаніе показываетъ, что необъемлемость никакимъ мѣстомъ, по Іустину, составляетъ въ Богѣ Его существенное свойство принадлежащее Ему независимо отъ міра, такъ что если бы міръ и не существовалъ, оно было бы въ Богѣ, въ мірѣ же оно только проявляется въ соотвѣтствующей себѣ формѣ. Этою формою проявленія необъемлемости Божіей въ мірѣ, по *Минуцію*, служитъ вездѣприсутствіе, такъ какъ „все небесное и земное и все, находящееся за предѣлами этого видимаго міра, все извѣстно Богу и все полно Его присутствія. Онъ повсюду и не только близокъ къ намъ, но и находится внутри насъ... Мы не только все дѣлаемъ предъ очами Бога, но такъ сказать и живемъ съ Нимъ“ [2]). Но быть вездѣсущимъ, по *Θеофилу антіохійскому*, не значитъ содержаться или ограничиваться мѣстомъ. „Богу... свойственно не только быть

[1]) Dialog. cum Tryph. n. 127.
[2]) Octav. n. 32.

вездѣсущимъ, но и... не ограничиваться какимъ либо мѣстомъ; въ противномъ случаѣ мѣсто, содержащее Его, было бы больше Его, такъ какъ содержащее больше содержимаго“ [1]). Вслѣдъ за симъ и дальнѣйшіе учители церкви учатъ, что Богъ, при Своемъ вездѣсущіи, не заключенъ ни какимъ мѣстомъ, что Онъ не имѣетъ мѣста, или выше всякаго мѣста [2]). Къ этому *Дамаскинъ* впослѣдствіи присовокупляетъ, что Богъ, какъ невещественный и неограниченный, будучи необъемлемъ мѣстомъ, Самъ для Себя есть мѣсто (αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ἐστι [3]).

Но что особенно для насъ важно, въ древнеотеческомъ ученіи о вездѣприсутствіи Божіемъ мы встрѣчаемъ не мало и такого рода указаній, которыя могутъ способствовать къ разрѣшенію неизбѣжныхъ здѣсь недоумѣній, а также къ предотвращенію ложнаго пониманія образа вездѣприсутствія Божія. Главное недоумѣніе, представляющееся здѣсь, то, какимъ образомъ Богъ можетъ быть мыслимъ безпредѣльнымъ и ничѣмъ неограничиваемымъ, когда при Немъ существуетъ ограниченный мѣстомъ и пространствомъ міръ? Или, что тоже, какимъ образомъ міръ, представляемый нами существующимъ съ своими границами какъ бы подлѣ или внѣ Бога, можетъ въ тоже время не полагать собою преградъ или границъ безмѣрному и необъятному существу Божію? На это у древнихъ учителей находимъ тотъ отвѣтъ, что Богъ, какъ Самъ Творецъ, давшій бытіе и міру и самому мѣсту, связанному съ міромъ [4]), не можетъ имѣть и не имѣетъ никакой преграды со стороны того и другого къ проявленію Своего безпредѣльнаго

---

[1]) Ad Autol. lib. II. n. 3.

[2]) Кипріан. De idol. vanit. n. 9. Клим. алекс. Strom. lib. II. c. 2. (Patr. curs. graec. T. VIII. col. 937). Кирил. іерусал. Cathech. 4. n. 5. Cathech. 6. n. 8. Кирил. александр. Comment. in Isai. lib. V. t. 5. c. 63. vers. 15—17. Август. De divers. quaest. 83. quaest. 20.

[3]) De fid. orthodox. lib. I. c. 13.

[4]) Кирил іерус. Cathech. 6. n. 8.

существа, которымъ Онъ обнимаетъ и проникаетъ весь міръ, какъ бы самъ становясь для него нѣкоторымъ вмѣстилищемъ. По *Θеофилу антіохійскому*, Богъ „есть Самъ вмѣстилище всего" (αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων)[1]). По *Арновію* первопричина должна быть и мѣстомъ и пространствомъ вещей (prima causa locus et spatium rerum[2]). И по *Іерониму*, все существуетъ въ Богѣ, почему ничто не можетъ отдѣлиться отъ Него[3]). Это же повторяя, *Августинъ* предостерегаетъ только отъ чувственнаго въ семъ случаѣ представленія о Богѣ, чтобы не отождествлять Его съ чѣмъ либо похожимъ на вещественное мѣсто. „Богъ", говоритъ онъ, „не есть гдѣ либо. Ибо что̀ гдѣ либо есть, то содержится мѣстомъ, а что содержится мѣстомъ, то есть тѣло. Богъ же не есть тѣло, слѣдовательно Онъ не есть гдѣ либо. Но такъ какъ Онъ есть и есть не въ (какомъ либо) мѣстѣ, то лучше будетъ сказать, что въ Немъ все, чѣмъ—Онъ гдѣ либо. Однако не такъ въ Немъ все, чтобы Онъ Самъ былъ мѣстомъ, потому что мѣсто есть нѣчто пространственное, что занимается долготою, или шириною, или высотою (какого либо) тѣла, въ Богѣ же ничего подобнаго нѣтъ. Поэтому и въ Немъ все существуетъ, и Онъ не есть мѣсто"[4]). „Если Богъ есть мѣсто для всего", говорилъ впослѣдствіи *Максимъ исповѣдникъ*, „то не чувственнымъ образомъ, а образомъ творческаго отношенія къ міру" (οὐ σωματικῶς, ἀλλὰ δημιουργικῶς)[5]). Ту же мысль о Богѣ выражали древніе учители, когда говорили, что Онъ все объемлетъ Собою, или все содержитъ въ Себѣ[6]). Въ ос-

---

[1]) Ad Authol. lib. II. n. 3.

[2]) Advers. gent. lib. I. (Maxima bibliothec. veter. patr. Lugdun. 1677. T. III. p. 435).

[3]) Comment. in epist. ad Ephes. lib. I. c. 2. v. 13. 14.

[4]) De divers. 83. quaest. 20.

[5]) Schol. in cap. 1.

[6]) Напр. Аѳинаг. Legat. pro Christ. n. 8. Θеоф. Антіох. Ad. Authol. lib. 1. n. 5. Аѳанас. Orat. contr. gent. n. 42.

новѣ такого воззрѣнія на отношеніе Бога къ міру, лежала, конечно, та мысль, что міръ, какъ бытіе не само по себѣ независимо отъ Бога существующее, не могъ полагать собою какой либо преграды для Его безпредѣльности, и какъ твореніе Самаго же Бога или самоположеніе вовнѣ Его мысли и воли, могъ быть мыслимъ въ единствѣ своего сосуществованія съ Богомъ, безъ противорѣчія Его необъятности и всеобъемлемости.

Какимъ же образомъ, по представленію древнихъ учителей, Богъ, какъ вездѣсущій, сосуществуетъ или сопребываетъ вмѣстѣ съ міромъ? На этотъ вопросъ мы находимъ у нихъ тотъ общій отвѣтъ, что Богъ во всемъ и все Собою наполняетъ и проникаетъ[1]); но при этомъ они замѣчаютъ, что подобный образъ представленія вездѣприсутствія Божія не вполнѣ точенъ и долженъ быть допускаемъ не иначе, какъ съ устраненіемъ при этомъ грубо-чувственныхъ о Богѣ представленій. *Оригенъ*, напр. по поводу словъ Господнихъ: *еда небо и землю не Азъ наполняю* (Iерем. 23, 24), употребляетъ такое сравненіе: „подобно тому, какъ въ тѣлѣ нѣтъ ни одной части, которая бы была чужда присутствія души, такъ и въ мірѣ нѣтъ ничего, что было бы чуждо присутствія Бога, все Собою наполняющаго“ [2]). Но онъ же замѣчаетъ, что такого рода проникновеніе міра божествомъ должно быть понимаемо не въ такомъ грубо-вещественномъ смыслѣ, какъ понимали его стоики, а въ другомъ духовномъ смыслѣ и именно въ смыслѣ присутствія вездѣ невидимой силы Божіей[3]). Подобное же замѣ-

---

[1]) Напр. Аѳинаг. Legat. n. 8. Ирин. Contr. haeres. lib. IV. c. 19. n. 2. Кирил. iерус. Cathech. 6. n. 8. Ориг. Libell. de orat. n. 23. Кирил. Алекс. Comment. in. Isai. lib. V. t. 5: c. 63. v. 15—17. Август. De civit. lib. VII. c. 30. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I c. 13.

[2]) Select. in Ierem. c. 23. n. 24.

[3]) Contr. Cels. lib. VI. n. 71.

чаніе дѣлаетъ и *Августинъ*, относительно представленія вездѣприсутствія Божія въ видѣ наполненія Собою всего міра, предостерегая въ семъ случаѣ отъ того грубо-чувственнаго представленія, какое обыкновенно соединяется съ разлитіемъ или распространеніемъ въ мірѣ чего либо вещественнаго, напр. влаги, или воздуха, или свѣта [1]).

Но при этомъ, естественно, возникаютъ новые вопросы и недоумѣнія, а именно, спрашивается: присущъ ли Богъ въ мірѣ вездѣ существенно (субстанціально), или только вліятельно и дѣйственно (потенціально)? Если Онъ вездѣ присущъ въ первомъ смыслѣ, то не будетъ ли Онъ въ семъ случаѣ Самъ же природою и жизнію всѣхъ вещей въ мірѣ, развивая въ нихъ Себя Самого, Свою собственную и внутреннюю природу? Если же Онъ вездѣсущъ во второмъ смыслѣ, то не будетъ ли Онъ въ семъ случаѣ Самъ въ Своемъ существѣ вдали отъ міра, и не будетъ ли міръ съ своими границами бытія полагать преграду Его безпредѣльности и необъятности? Вотъ вопросы и недоумѣнія, требующіе разрѣшенія для того, чтобы можно было чрезъ это получить болѣе или менѣе точное и опредѣленное понятіе объ образѣ вездѣприсуствія Божія и вмѣстѣ съ этимъ избѣжать ложныхъ о немъ представленій. Чѣмъ же отвѣчаютъ на это древніе учители? Означенныхъ вопросовъ и недоумѣній они не становятъ предметомъ своихъ нарочитыхъ разсужденій и изслѣдованій, тѣмъ не менѣе мы находимъ въ ихъ ученіи не мало такого рода данныхъ, которыя представляли и представляютъ собою требуемыя рѣшенія или отвѣты.

---

[1]) Epist. class III. epist. 187. c. 4. n. 11. Quanquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aër, aut lux ista diffunditur.

Прежде всего здѣсь обращаетъ на себя вниманіе то, что древніе учители ясно и опредѣленно отличаютъ область внутренняго бытія и жизни Божіей, въ которой Богъ Самъ въ Себѣ и для Себя живетъ и существуетъ, отъ той области, въ которой Онъ открываетъ Себя вовнѣ въ мірѣ, какъ его творецъ и промыслитель,—при чемъ предполагаютъ, а отчасти и прямо высказываютъ то, что Богъ присутствуетъ въ мірѣ иначе, чѣмъ какъ Онъ существуетъ внутри Своего собственнаго естества. *Іустинъ*, напр., замѣчая о Богѣ, что „Онъ, пребывая въ своей странѣ, какая бы она ни была (ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ ὅπου ποτὲ μένει), неизглаголанною силою, все видитъ и все знаетъ, такъ что никто изъ насъ не скрытъ отъ Него [1]), а также мгновенно проявляетъ себя въ благородныхъ душахъ, желающихъ видѣть Его" [2]), прямо и рѣзко разграничиваетъ этимъ внутреннюю и собственную область бытія Божія отъ той области, въ которой Онъ только временно проявляетъ Себя. Вмѣстѣ же съ этимъ, что само собою очевидно, Іустинъ предполагаетъ, что Богъ существуетъ въ Себѣ Самомъ или въ своей странѣ иначе, чѣмъ какъ присутствуетъ въ мірѣ,—что тамъ Онъ присутствуетъ вѣчно и всецѣло, а здѣсь Онъ проявляетъ Свое присутствіе только во временныхъ и частичныхъ формахъ конечнаго бытія, въ видѣ, напримѣръ дѣйствій своего всевѣдѣнія, простирающихся на все существующее ва мірѣ, или своихъ непосредственныхъ откровеній, простирающихся на добродѣтельныя души, и т. п. *Аѳинагоръ* еще рѣзче оттѣняетъ собственную область бытія Божія отъ области откровеній Его въ мірѣ. Первой изъ нихъ въ представляемомъ нами бытіи онъ указываетъ мѣсто высшее, послѣдней же—низшее, и тогда, какъ, по его представленію,

---

[1]) Dialog. cum Triph. n. 127.
[2]) Ibid. n. 4.

въ первой Богъ отъ вѣчности существуетъ Самъ по Себѣ и всецѣло, во второй онъ пребываетъ, какъ промыслитель и правитель созданнаго Имъ міра, который весь Онъ обнимаетъ окрестъ и наполняетъ внутри своею промыслительною властію и силою [1]). Этотъ же образъ представленія о присутствіи Божіемъ въ мірѣ замѣчается и у *Θеофила антіохійскаго*, только онъ передается имъ въ видѣ символическомъ, въ видѣ обнятія рукою Божіею и содержанія въ ней всего міра, сравниваемаго имъ съ гранатовымъ яблокомъ [2]). Подобное же представленіе находимъ у *Иринея*, по словамъ котораго „Богъ обнимаетъ землю рукою Своею.., которая въ Своей ладони сдерживаетъ землю съ безднами, объемля въ Себѣ ширину и длину, глубину внизъ и высоту вверхъ всего творенія, которая видится, слышится и познается, и въ то же время невидима" [3]). По *Оригену*, тогда какъ Богъ Самъ въ Себѣ существуетъ какъ ни съ чѣмъ земнымъ несравнимая натура [4]), въ мірѣ Онъ вездѣ присутствуетъ какъ неизреченная, все обнимающая и и все проникающая сила [5]). Характернѣе другихъ отличаетъ образъ присутствія Божія въ мірѣ отъ образа Его существованія въ Себѣ Самомъ *св. Аѳанасій*, уча, что „Богъ пребываетъ во всемъ по Своей благости и силѣ, внѣ же всего (т. е. Самъ по Себѣ, внутри Себя) по Своему собственному естеству" (ἐξ δὲ τῶν πάντων κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν) [6]). И по представленію *св. Василія великаго* естество Божіе Само въ Себѣ, для насъ неприступное, не то же, что проявляемыя Богомъ въ мірѣ

---

[1]) Legat. pro christ. n. 8.
[2]) Ad. Autholic. lib. I. n. 5.
[3]) Advers. haeres. lib. IV, c. 19. n. 2.
[4]) De princ. lib. I. c. 1. n. 5.
[5]) Libel. de orat. n. 23.
[6]) De decret. synod. nyc. c. 11.

свойства, крѣпость силъ [1]), дѣйствованіе [2]), благость и премудрость [3]), а слѣдовательно и образъ самосуществованія Божія не тотъ же, каковъ образъ присутствія Его въ мірѣ. По *св. Григорію назіанзену*, то, что является Богомъ въ мірѣ, по отношенію къ тому, что есть въ Немъ Самомъ, есть нѣчто находящееся какъ бы окрестъ Его (περὶ Αὐτὸν) [4]), или на окружности Его естества; а по *Дамаскину*, оно есть нѣчто только сопутствующее естеству (τί τῶν παρεπομένων τῇ φύσει), или за нимъ слѣдующее [5]). Слѣдовательно и по Назіанзену, равно какъ и по Дамаскину, присутствіе Божіе въ мірѣ отлично отъ образа Его существованія въ Самомъ Себѣ.

Что же, спрашивается, означаетъ это столь ясно, а иногда и рѣзко, дѣлаемое древними учителями различіе между образомъ присутствія Божія въ мірѣ и образомъ Его существованія въ Самомъ Себѣ? Не означаетъ-ли оно того, что по существу Своему Богъ присутствуетъ только въ Себѣ Самомъ, а что касается до міра, то здѣсь Онъ не присутствуетъ Своимъ существомъ или существенно, а присутствуетъ только вліятельно или дѣйственно, посредствомъ Своей силы и Своихъ дѣйствій, которыя Онъ на міръ распространяетъ, стоя Самъ какъ бы гдѣ то въ совершенномъ отдаленіи отъ него? Вовсе нѣтъ. Какъ мы сейчасъ увидимъ, древніе учители совершенно устраняли представленіе о присутствіи Божіемъ въ мірѣ какъ о чемъ-то не существенномъ или не относящемся къ самому существу Божію. Даже тѣ изъ учителей, которые по видимому поставляли Бога, какъ Онъ есть въ Его собственномъ существѣ, какъ бы вдали отъ міра, какъ наприм.

---

[1]) Advers. Eunom. lib. II. n. 32.

[2]) Epist. 234.

[3]) Advers. Eunom. lib. I. n. 14.

[4]) Orat. 38. n. 7.

[5]) De fid. orthodox. lib. I. c. 9.

Іустинъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ и отчасти Ириней, совершенно чужды были подобнаго представленія о вездѣприсутствіи Божіемъ въ мірѣ. *Іустинъ,* который, какъ мы видѣли, представлялъ Бога пребывающимъ въ Своемъ особенномъ мѣстѣ [1]), въ то же время утверждалъ о Богѣ, что Онъ во всякое время является благороднымъ душамъ желающимъ видѣть Его [2]), является, конечно, существенно и дѣйствительно, а не какъ либо иначе. *Аѳинагоръ,* представляя Бога находящимся выше и около міра [3]), въ то же время говоритъ о Немъ, что „Онъ Собою все наполняетъ" [4]). И *Ѳеофилъ,* представляя Бога находящимся внѣ міра и какъ бы обнимающимъ его Своею силою [5]), въ тоже время утверждаетъ вездѣприсутствіе Его въ мірѣ въ существенномъ или собственномъ смыслѣ сего слова. Такъ, противопоставляя истиннаго Бога Зевсу, который не былъ вездѣсущимъ, а находился только въ одной какой-либо части земли, такъ что, бывъ въ восточной части, не былъ въ западной, и наоборотъ, онъ говоритъ слѣдующее: „Богу же верховному свойственно не только быть вездѣсущимъ, но и... не ограничиваться какимъ либо мѣстомъ" [6]). Ясно, что здѣсь Ѳеофилъ приписываетъ Богу вездѣприсутствіе въ томъ же собственномъ и существенномъ смыслѣ, въ какомъ отрицаетъ его у Зевса. И *Ириней,* мысля Бога находящимся какъ бы внѣ міра, и только рукою Своею обнимающимъ и содержащимъ міръ [7]), вмѣстѣ съ этимъ утверждаетъ о Немъ, что Онъ „наполняетъ небеса, проникаетъ бездны и присутствуетъ съ

[1]) Dialog. cum Tryph. n. 127.
[2]) Ibid. n. 4.
[3]) Legat. pro christian n. 8.
[4]) Ibidem.
[5]) Ad Autholic. lib. I. n 5.
[6]) Ibid. lib. II. n. 3.
[7]) Advers. haeres. lib. IV. c. 19. n 2

каждымъ изъ насъ" [1]), присутствуетъ, конечно, существенно и дѣйствительно, а не какъ либо иначе. У древнихъ же учителей встрѣчаемъ еще болѣе характерное обозначеніе вездѣприсутствія Божія, при которомъ исключается всякая мысль о какомъ либо только вліятельномъ или косвенномъ, а не существенномъ присутствіи Божіемъ въ мірѣ. *Иларій* [2]) напр., *Іеронимъ* [3]) и *Августинъ* [4]) такъ выражаются о вездѣприсутствіи Божіемъ, что „Богъ весь или всецѣло вездѣ", слѣдовательно, не присутствіемъ только Своей силы или дѣйствія, а и существа Своего. *Дамаскинъ*, впослѣдствіи формулируя этотъ образъ представленія о вездѣсущіи Божіемъ, говоритъ: „надобно знать, что Богъ не имѣетъ частей, весь находится вездѣ и всецѣло (ὅλον ὁλικῶς πανταχοῦ ὤν) не частію какою либо въ извѣстной части пребываетъ, раздѣляясь, подобно тѣламъ, но весь во всемъ" (ἀλλ' ὅλον ἐν πᾶσι) [5]). Если же нѣкоторые изъ учителей находили иногда нужнымъ строго отличать являемыя Богомъ въ мірѣ Его силу и дѣйствія отъ самаго Его существа, то при этомъ не нужно упускать изъ виду того, что они этой силы, этихъ дѣйствій Божіихъ не раздѣляли отъ Его существа, а мыслили ихъ во внутренней и нераздѣльной связи между собою [6]). *Анастасій* (патр. антіохійскій) признавалъ грубымъ и нечестивымъ заблужденіемъ то мнѣніе, будто бы дѣйствованіе Божіе (ἐνέργεια) въ мірѣ отдѣлено отъ Божія существа и что, поэтому, будто-бы Богъ не присутствуетъ въ мірѣ существенно, а присутствуетъ въ немъ только такъ, какъ

---

[1]) Ibidem.

[2]) Tract. in 144 psalm. v. 18. (Curs. compl. lat. IX. col. 863).

[3]) Comment. in epist. ad Ephes. lib. I. c. 2. v. 13. 14: Deus ubique est et totus ubique est.

[4]) De civit. lib. VII. c. 30.

[5]) De fid. orthodox. lib. I. c. 13 (Curs. compl. graec. T. XCIV. col. 852).

[6]) Август. De trinit. lib. XV. c. 5. n. 8. Дамаск. De fid. orthodox. lib. III. c. 15.

присутствуетъ строитель корабля въ устроенномъ имъ кораблѣ, или какъ ткачъ въ сотканной имъ матеріи. По поводу этого лжеученія, онъ между прочимъ замѣчалъ, что если строитель корабля и ткатель матеріи могутъ совершенно отдѣляться отъ своихъ произведеній, то это-потому, что и они сами ограничены и смертны и такого же рода ихъ дѣятельность, проявляющаяся въ ихъ произведеніяхъ, но дѣйствованіе Божіе въ мірѣ, такъ какъ оно есть дѣйствованіе непрерывающееся, истекающее отъ вѣчно живой и безграничной натуры Божіей, всегда жизненно и дѣйственно, потому что и натура божественная вѣчно живая безгранична, а потому и немыслимо отсутствіе въ мірѣ существа Божія, безъ котораго въ свою очередь не мыслимо замѣчаемое здѣсь дѣйствованіе Божіе [1]).

Какъ же, спрашивается, послѣ всего сказаннаго нужно понимать то различеніе, какое дѣлали древніе учители между образомъ присутствія Божія въ мірѣ и образомъ Его существованія въ Своемъ собственномъ существѣ, въ нераздѣльной связи съ которымъ мыслились и проявляемыя Богомъ Его дѣйствія въ мірѣ? Чтобы по возможности приблизиться къ ихъ точкѣ зрѣнія, мы считаемъ нужнымъ обратить особенное вниманіе на тотъ подлинный смыслъ, какой заключаютъ въ себѣ весьма важныя для насъ въ семъ случаѣ, уже выше приведенныя, слова *св. Аѳанасія*,—что „Богъ пребываетъ во всемъ по своей благости и силѣ, внѣ же всего по Своему собственному естеству“ (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν [2]). Мы знаемъ, что Аѳанасій всѣ свойства Божіи, являемыя въ мірѣ, считалъ нераздѣлимыми съ существомъ Божіимъ (οὐσία) [3]) и съ этой точки зрѣнія онъ долженъ былъ представлять, что Богъ не

[1]) Orat. de incircumscripto, n. 1. 2. (Patr. curs. compl. graec. T. 89. col. 1331).

[2]) De decret. synod. nyc. n. 11.

[3]) Ibid. n. 22.

только въ Самомъ Себѣ существуетъ по Своему существу, но и въ мірѣ является и присутствуетъ Своимъ существомъ. Между тѣмъ здѣсь онъ прямо и рѣшительно утверждаетъ, что Богъ по Своему собственному естеству (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν) пребываетъ внѣ всего, т. е. въ одномъ Себѣ только исключительно, а что касается остальнаго всего, то въ немъ Онъ пребываетъ только по Своей благости и силѣ. По мысли Аѳанасія, слѣдовательно, нужно отличать естество Божіе (φύσις) отъ существа Божія (οὐσία), или точнѣе сказать, въ самомъ существѣ Божіемъ, нужно отличать то, что собственно составляетъ естество Божіе, или что внутренно и необходимо къ нему относится отъ того, чѣмъ оно только выявляется вовнѣ и что составляетъ его свободное выраженіе или проявленіе. Вмѣстѣ же съ этимъ, по Аѳанасію, нужно различать въ существѣ Божіемъ и образъ его существованія по Своему собственному естеству (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν), т. е. по направленію всей своей жизнедѣятельности вовнутрь себя и сосредоточенности ея въ себѣ самомъ и для себя самаго и образъ существованія по направленію своей жизнедѣятельности вовнѣ, т. е. такой образъ существованія, по которому существо Божіе свободно проявляетъ Себя внѣшнимъ образомъ въ своей благости и силѣ. Такое, конечно, а не иное представленіе объ этомъ предметѣ имѣли и другіе учители церкви, когда, признавая существенное присутствіе Божіе въ мірѣ, въ тоже время, какъ мы видѣли, съ совершенною ясностію отличали особое существованіе Божіе въ Себѣ Самомъ, внутри Своего собственнаго внутренняго естества, по отношенію къ которому являемое Богомъ вовнѣ представляетъ собою только какъ бы нѣкоторую внѣшнюю его окружность или составляетъ собою только какъ бы нѣчто ему совнѣ сопутствующее, или за нимъ слѣдующее. Становясь на эту точку зрѣнія, мы можемъ, поэтому, представлять образъ присутствія Божія въ мірѣ сравни-

тельно съ образомъ Его существованія въ Себѣ Самомъ такъ: Богъ присутствуетъ въ мірѣ существеннымъ образомъ, подобно тому, какъ онъ существенно существуетъ внутри своего собственнаго естества. Но внутри Своего естества Онъ существуетъ какъ причина Себя Самого, въ мірѣ же существуетъ, какъ причина обращенная Своею дѣятельностію вовнѣ. Внутри Своего естества Онъ не даетъ мѣста совершенно ничему, не относящемуся къ этому естеству, такъ что все, что здѣсь есть, есть Его природа, или то, что существенно, внутренне и необходимо къ ней относится. Вовнѣ же проявляя Свое существо, Онъ даетъ здѣсь мѣсто міру, который Своею вовнѣ обращенною дѣятельностію сотворилъ и поддерживаетъ. Внутри Себя Онъ существуетъ внутреннимъ, естественнымъ (или, какъ выражаются технически, имманентнымъ) образомъ, обращая все, что въ Немъ есть, въ Свою собственную природу, или Самъ становясь этою природою. Въ мірѣ же Онъ существуетъ или присутствуетъ, какъ вовнѣ направленная причина, производящая и сохраняющая его бытіе, но сама не становящаяся его природою и сущностію, такъ что, какъ характерно выражаются древніе учители, „Онъ есть во всемъ и въ тоже время внѣ всего“ [1]), ни съ чѣмъ не смѣшиваясь и не переходя въ сущность чего либо другого [2]). Если бы мы захотѣли обратиться къ какой либо аналогіи для большаго уясненія этого предмета, то въ семъ случаѣ пришлось бы намъ остановиться развѣ на одной только аналогіи нашего духа, который, какъ мы знаемъ, иначе существуетъ внутри своего собственнаго естества и иначе выражаетъ себя, какъ дѣйствующая причина вовнѣ, напр. въ словахъ и дѣй-

---

[1]) Кирил. іерус. Cathech. 4. n. 5. Аѳанас. Epist. 3. ad Serapion. n 4. Дамаск. De fid. orthodox. lib. 1. c. 13.

[2]) Дамаск. ibid. c. 8 et 14. Кириллъ алекс. Thesaur. assert. VI. (Patr. curs compl. graec. T. LXXV. col. 73).

ствіяхъ, хотя нельзя сказать, чтобы и во всемъ этомъ онъ не присутствовалъ существенно, подобно тому какъ присутствуетъ въ себѣ самомъ,—по крайней мѣрѣ во время самаго акта вынаруженія мыслей своихъ, или выявленія воли своей въ дѣйствіяхъ. Но и эта аналогія оказывается настолько слаба и отдаленна, что мы напрасно стали бы пытаться при посредствѣ ея достигнуть яснаго и точнаго уразумѣнія того возвышеннѣйшаго предмета, для уясненія котораго она берется. Умѣстнѣе всего, поэтому, будетъ закончить наше разсужденіе о вездѣсущіи Божіемъ словами *Златоуста:* „Что Богъ есть вездѣ, мы знаемъ, но какъ—(вездѣ), это не особенно понимаемъ“ [1]).

---

[1]) Homil. 2. in epist. ad hebr. n. 1.

Примѣч. Можно замѣтить, что на западѣ въ періодъ схоластики не было недостатка въ попыткахъ къ уясненію и опредѣленію образа вездѣприсутствія Божія, которыя большею частію приводили къ неодинаковымъ воззрѣніямъ на этотъ предметъ. Одни изъ схоластическихъ богослововъ стояли за субстанціальное (substantialem) присутствіе Божіе въ мірѣ, другіе—за динамическое (virtualem), третьи же допускали совмѣстно то и другое. По *Гую* (Сенть-Виктору), напр. „Богъ субстанціально или существенно, собственно и дѣйствительно (substantialiter sive essentialiter, et proprie et vere) существуетъ во всей твари или природѣ.. и во всякомъ мѣстѣ... Онъ, слѣдовательно, гдѣ ни есть, все есть, такъ какъ все содержитъ и все проникаетъ“. (De sacram. c. 17). Такого же представленія о вездѣприсутствіи Божіемъ въ мірѣ держались *Ричардъ* и *Петръ Ломбардъ* (Hagenbach. Dogm. geschicht. 1857 г. p. 371).

Между тѣмъ *Ѳома Аквинатъ* вездѣприсутствію субстанціальному противопоставляетъ вездѣприсутствіе динамическое (virtualem). По его представленію „Богъ существуетъ во всѣхъ существахъ, не какъ часть ихъ сущности, или случайное свойство, sed sicut agens adest ei in quod agit, потому что вседѣйствующему необходимо быть въ связи съ тѣмъ, на что онъ непосредственно дѣйствуетъ, и касаться его своею силою (sua virtute illud contingere) (Summ. 1. qu. 8. art. 1). Богъ всякое мѣсто наполняетъ, но не какъ тѣло.., наполняетъ же всѣ мѣста чрезъ то, что даетъ бытіе всему содержимому, наполняющему собою всѣ мѣста (ibid. art. 2). Его субстанція присуща всему, какъ causa essendi (ibid. art. 3). По представленію же *Александра гальскаго*, составляющему повидимому середину между означенными воззрѣніями, Богъ присутствуетъ въ мірѣ троякимъ образомъ: essentialiter, praesentialiter, potentialiter; иначе напр. Онъ присутствуетъ въ безчувственныхъ вещахъ, иначе въ людяхъ, иначе въ

В. Свойства существа Божія, какъ существа духовнаго.

§ 70.

Послѣ изображенія свойствъ существа Божія, какъ существа безконечнаго, обращаемся къ свойствамъ Его, какъ высочайшаго и безконечнаго духа. Эти свойства, какъ мы знаемъ, и откровеніемъ и разумомъ приписываются Богу по аналогіи съ Нимъ нашего духа, носящаго на себѣ отпечатокъ Его образа и подобія. Поэтому при ихъ опредѣленіи и возможномъ уясненіи, намъ естественно и даже необходимо обращаться къ нашему собственному духу, помня, конечно, при этомъ то, что между нашимъ духомъ, какъ конечнымъ и духомъ божественнымъ, какъ безконечнымъ, существуетъ и разница безконечная и что, поэтому, свойства, приписываемыя Богу, какъ духу, должны быть мыслимы въ Немъ въ безконечно-высшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, чѣмъ въ какомъ они составляютъ достояніе нашего несовершеннаго и ограниченнаго духа. А такъ какъ духъ нашъ обыкновенно

людяхъ необлагодатствованныхъ и облагодатствованныхъ; впрочемъ эти три способа существованія Божія въ мірѣ различаются только въ нашемъ представленіи, а сами по себѣ они не различны между собою (Hagenbach, ibidem). Подобное же воззрѣніе мы находимъ и у мистиковъ. По *Іоанну Бонавентурѣ*, Богъ вездѣ существуетъ и все наполняетъ, но различно: то potentialiter, то praesentialiter, то essentialiter. По *Бернарду клервоскому*, Deus in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in angelis desiderabilis, in se ipso incomprehensibilis, in rerprobis intolerabilis item in damnatis ut terror et horror. По *Таулеру*, Богъ присутствуетъ и въ камнѣ, и въ деревѣ, но не такъ, какъ въ человѣкѣ или ангелѣ. Если бы дерево сознавало присутствіе Божіе, то и оно было бы блаженно, но оно не сознаетъ этого; а потому человѣкъ сознающій это блаженнѣе его. Былъ у схоластиковъ въ ходу даже и такого рода вопросъ: существуетъ ли Богъ въ діаволѣ? И на него отвѣчали тѣмъ, что Богъ существуетъ и въ діаволѣ, но настолько, насколько діаволъ есть природа и духъ (Ibid. p. 371 et 372). Изъ позднѣйшихъ католическихъ богослововъ *Кунъ* пытается оправдать вездѣприсутствіе субстанціально-динамическое, тогда какъ *Берляге* и *Дирингеръ* стоятъ за вездѣприсутствіе субстанціальное, находясь въ опасности признать Бога внутреннею (или имманентною) причиною всѣхъ явленій въ мірѣ.

разсматривается съ трехъ сторонъ, а именно со стороны его разума въ обширнѣйшемъ смыслѣ сего слова, а также со стороны его воли и чувства, то съ этихъ же сторонъ можетъ быть разсматриваемъ и Богъ, какъ безконечный духъ, что̀ тѣмъ умѣстнѣе и естественнѣе, что съ означенныхъ сторонъ изображается Онъ и въ откровеніи. Соотвѣтственно съ этимъ свойства, приписываемыя Богу, какъ духу, могутъ быть подраздѣлены на три слѣдующихъ вида: на свойства разума Божія, на свойства воли Божіей и на свойства чувства или чувствованія Божія.

§ 71.

а) *Разумъ Божій.*

Св. Писаніе ясно приписываетъ Богу разумъ. Псалмопѣвецъ говоритъ о Богѣ, что *разума Его нѣсть числа* (Пс. 146, 5), т. е. что разумъ Его неизмѣримъ. Ап. Павелъ пишетъ: *кто бо разумѣ умъ Господень* (νοῦν κυρίου) (Рим. 11, 34)? Что же такое разумъ Божій? Онъ, конечно, не есть одна, ни въ чемъ не выражающая себя, сила разумѣнія, а есть самое разумѣніе или вѣдѣніе. *Богъ*, по изображенію откровенія, *разумовъ* или вѣдѣнія *Господь* (1 Цар. 2, 3), въ Немъ *глубина премудрости и разума*, т. е. вѣдѣнія (ὦ βάθος σοφίας καὶ γνώσεως) (Рим. 11, 33). Въ чемъ же выражается разумѣніе или вѣдѣніе Божіе? Разумность нашего духа выражается въ томъ, что онъ познаетъ, или сознаетъ самаго себя и вмѣстѣ съ симъ познаетъ внѣ его стоящую и окружающую его дѣйствительность. Познавая же внѣшнюю дѣйствительность, онъ или ограничивается одними теоретическими свѣдѣніями о ней, или же этими свѣдѣніями разумно пользуется въ каждомъ случаѣ для достиженія своихъ разумныхъ цѣлей, что̀ обыкновенно называется мудростію. Подобными же чер-

тами характеризуется и разумная сторона Духа безконечнаго, Которому въ откровеніи приписываются и самосознаніе и вѣдѣніе и мудрость, хотя въ тоже время эти свойства представляются здѣсь стоящими безконечно выше подобныхъ свойствъ, замѣчаемыхъ въ конечномъ духѣ человѣческомъ, потому что, по слову Самого Господа, „какъ небо выше земли, такъ и мысли Его выше мыслей нашихъ“ (Ис. 45, 9).

§ 72.

Его свойства,—самосознаніе, всевѣдѣніе и премудрость.

Такъ Богу приписывается въ откровеніи знаніе Себя или самосознаніе. Самъ Сынъ Божій училъ: *никтоже знаетъ Сына токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ токмо Сынъ* (Матѳ. 11, 27). Здѣсь, ясно, рѣчь о Божественномъ вѣдѣніи въ предѣлахъ самаго существа Божія, или о самосознаніи божественномъ. Эту же мысль столь же ясно выражаетъ ап. Павелъ въ слѣдующихъ словахъ: *кто вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ; такожде и Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). Но самосознаніе божественное, какъ показываютъ слова Спасителя: никто не знаетъ Отца и Сына, кромѣ Самого же Отца и Сына, и слова Апостола: Божіяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія, настолько выше насъ и неприступно для насъ, что мы ничего о немъ точнаго и опредѣленнаго знать не можемъ, а развѣ только гадательно можемъ судить о немъ, подобно тому, какъ по самосознанію собственному судимъ о самосознаніи подобныхъ намъ другихъ духовныхъ существъ. Судя же гадательно о самосознаніи божественномъ, мы можемъ сказать одно, что оно настолько выше нашего самосознанія, насколько существо безконечнаго духа выше существа нашего конечнаго духа, поставленнаго въ узкія границы

конечнаго бытія. Наше самосознаніе не всегда одинаково и не совершенно полно или равно себѣ самому. Оно развивается въ насъ постепенно, проходя чрезъ извѣстный процессъ преемственности и послѣдовательности, оно только стремится къ тому, чтобы достигнуть своей надлежащей полноты, или полнаго равенства въ себѣ между сознающимъ и сознаваемымъ, но достигаетъ этого на самомъ дѣлѣ только въ большихъ или меньшихъ доляхъ, вполнѣ же—никогда. Отчего же происходитъ это? Отъ того, конечно, что существо духа нашего не самобытно, а поставлено въ постоянную зависимость отъ внѣшнихъ причинъ, то пособляющихъ, то препятствующихъ его развитію, оттого—далѣе, что вслѣдствіе этого же самаго оно подчинено въ своемъ образѣ существованія неизбѣжнымъ для всего конечнаго границамъ и условіямъ времени и пространства. Но духъ безконечный самобытенъ и независимъ какъ по бытію, такъ и по образу своего существованія отъ чего либо внѣшняго. Онъ Самъ Собою отъ вѣчности и всецѣло и всегда одинаково овладѣваетъ всѣмъ Своимъ бытіемъ. А потому и самосознаніе Его должно быть всегда одинаковымъ и всегда всецѣлымъ, т. е. такимъ, въ которомъ бы его сознаніе было всецѣло равно Его бытію, или наоборотъ его бытіе было бы совершенно равно Его сознанію. Богъ, поэтому, по *Иринею*, „есть весь умъ, весь разумъ, весь духъ дѣятельный, весь свѣтъ, и всегда есть одинъ и тотъ же“ [1]).

Вмѣстѣ съ знаніемъ Самаго Себя Богу приписывается и знаніе внѣ Его находящейся дѣйствительности. Онъ, по изображенію откровенія, *поднебесную всю надзираетъ, вѣдый, яже на земли, вся яже сотвори* (Іов. 28, 24), *Онъ вся сердца испытуетъ, и всяко помышленіе разумѣетъ* (1 Паралип. 28,

---

[1]) Advers. haeres. lib. II. c. 28. n. 4. Тоже Кирил. іерус. Cathech. 6. n. 7. Максим. Centur. 1. capitul. 82.

9. Іерем. 17, 9. 10), Онъ *открываетъ глубокая и сокровенная, свѣдый сущія во тмѣ и свѣтъ съ Нимъ есть* (Дан. 2, 22). Но и вѣдѣніе Божіе внѣ Его находящихся вещей далеко не то, что наше вѣдѣніе, не только по своей широтѣ или глубинѣ, но и по самому существу своему, или способу познаванія. Мы познаемъ предметы, какъ вещественнаго, такъ и духовнаго міра, не иначе, какъ при посредствѣ дѣйствующихъ на насъ или нами самими добываемыхъ совнѣ впечатлѣній, которыя, переходя чрезъ извѣстный мыслительный процессъ, заканчиваются болѣе или менѣе вѣрнымъ и полнымъ нашимъ понятіемъ или сужденіемъ о томъ или другомъ предметѣ. Но Богъ не такъ познаетъ вещи,—Онъ знаетъ о нихъ непосредственно Самъ Собою и вовсе независимо отъ ихъ на Него впечатлѣній или дѣйствій. Познающій духъ нашъ потому ничего не можетъ знать о вещахъ безъ ихъ воздѣйствій на него, что вещи существуютъ совершенно внѣ и независимо отъ него съ своею сокрытою и недоступною для него сущностію, и этимъ самымъ полагаютъ непреодолимую преграду для его непосредственнаго на нихъ дѣйствія. Средство, поэтому, къ проникновенію во внутреннюю сторону вещей у него одно,—это ихъ впечатлѣнія или дѣйствія, которыя или сами собою приходятъ къ нему, или же онъ самъ добываетъ ихъ своими собственными усиліями, заставляя ихъ производить означенныя явленія, но не могши заставить ихъ обнаружить своей сущности. Въ отношеніи же къ Духу безконечному, онѣ не представляютъ собою чего либо внѣ Его безвѣдомо положеннаго, что̀ могло бы полагать собою или преграду, или вспомогательное средство для Его вѣдѣнія. Онѣ напротивъ безусловно зависимы отъ Него, прямѣе же сказать, онѣ суть не что иное, какъ самое же дѣло Его творческаго ума, или выраженіе вовнѣ Его творческихъ идей о вещахъ, существовавшихъ въ Немъ отъ самой вѣчности. Богъ, поэтому, Самъ

Собою и непосредственно познаетъ всѣ вещи; такъ познаетъ Онъ ихъ отъ вѣчности въ Своихъ творческихъ идеяхъ о нихъ, такъ Онъ созерцаетъ и познаетъ ихъ и по явленіи ихъ въ дѣйствительномъ бытіи, ничего новаго чрезъ это не прибавляя къ Своему предвѣчному о нихъ вѣдѣнію. Направляя свою мысль вмѣстѣ съ Своимъ существомъ на сотворенный и сохраняемый Имъ міръ, Онъ въ семъ случаѣ не иное что дѣлаетъ, какъ только являетъ или выражаетъ то самое о немъ вѣдѣніе, какое отъ вѣчности находится въ Его собственныхъ идеяхъ о мірѣ: потому что, по слову Писанія, „вѣдомы Богу отъ вѣчности всѣ дѣла Его“ (Дѣян. 15, 18) и прежде бытія ихъ (Дан. 13, 42). По тому же самому Богъ знаетъ не только всѣ вещи, но и все въ вещахъ, не исключая ихъ сущности, всей ихъ судьбы и послѣдняго назначенія и знаетъ самымъ совершеннѣйшимъ образомъ. *Болій есть Богъ сердца*, учитъ Писаніе, *и вѣсть вся* (1 Іоан. 3, 20. Іоан. 21, 17). *Нѣсть тварь неявлена предъ Нимъ, вся же нага и объявлена предъ очима Его* (Евр. 4, 13). *Нагъ адъ предъ Нимъ и нѣсть покрывала пагубѣ* (Іов. 26, 6). Онъ знаетъ вѣсъ вѣтра, водѣ мѣру, уставъ, данный дождю и путь, назначенный для молніи громоносной (Іов. 28, 25. 26). Онъ видитъ каждый шагъ человѣка (Іов. 34, 21), проникаетъ въ самую глубину его сердца (Іерем. 17, 10), вѣдаетъ его помышленія (1 Парал. 28, 9) и даже не закрыто предъ Нимъ каждое желаніе его и воздыханіе (Пс. 37, 10). Онъ знаетъ все прошедшее, потому что каждаго имѣетъ въ послѣдній день судить за всѣ совершенныя имъ въ прошедшемъ дѣла, за всѣ возникавшія въ его сердцѣ намѣренія (1 Кор. 4, 5), и даже за сказанныя имъ въ прошедшемъ слова (Мат. 12, 36). Знаетъ будущее, что свойственно знать одному только Богу, почему Онъ Самъ, обращаясь къ ложнымъ языческимъ богамъ, чрезъ пророка Исаію говорилъ: *возвѣстите намъ грядущая напослѣдокъ и*

увѣмы, яко бози есте (Ис. 41, 23). Знаетъ Онъ наконецъ и даже условное прошедшее или будущее, т. е. такого рода событія, которыя могутъ случиться при извѣстныхъ нравственныхъ со стороны людей условіяхъ, но при недостаткѣ таковыхъ условій не случаются. О такого рода вѣдѣніи Божіемъ засвидѣтельствовалъ Самъ Іисусъ Христосъ, обращаясь къ Хоразину и Виѳсаидѣ съ слѣдующею рѣчью: *горе тебѣ, Хоразине, горе тебѣ, Виѳсаидо, яко аще въ Тирѣ и Сидонѣ быша силы были бывшія у васъ, древле убо во вретищѣ и пеплѣ покаялися быша* (Мат. 11, 21).

Вмѣстѣ съ всевѣдѣніемъ приписывается откровеніемъ Богу и премудрость, явленная Имъ въ премудромъ и цѣлесообразномъ устройствѣ міра и продолжающая непрерывно проявляться въ сохраненіи этого порядка міроваго и направленіи его къ высшимъ и послѣднимъ цѣлямъ. Псалмопѣвецъ, напр. изображая величіе дѣлъ Божіихъ въ мірѣ, восклицаетъ: *яко возвеличашася дѣла Твоя, Господи, вся премудростію* (премудро) *сотворилъ еси* (Пс. 103, 24). А апостолъ Павелъ, обращая вниманіе на величіе путей Божіихъ въ управленіи судьбами міра, взываетъ: *о глубина богатства и премудрости и разума Божія! яко неиспытани судове Его и неизслѣдовани путіе Его* (Рим. 11, 33). Онъ же называетъ Бога *единымъ премудрымъ* (Рим. 14, 26; 1 Тим. 1, 17) и самою *премудростію* (1 Кор. 1, 24). Но мудрость Божія опять существенно не то, что мудрость человѣческая, даже принимаемая въ ея лучшемъ и высшемъ смыслѣ, какъ знаніе лучшихъ разумныхъ цѣлей и разумное умѣніе пользоваться лучшими средствами для ихъ достиженія. Потому что мудрость этого рода, не говоря о томъ, что она настолько узка, насколько узокъ кругъ нашей дѣятельности, безусловно зависитъ отъ даннаго и текущаго положенія вещей, а потому по необходимости бываетъ измѣнчива, не всегда вполнѣ предусмотрительна и вѣрна.

Мудрость же божественная не зависитъ ни отъ чего посторонняго или внѣшняго; она самобытна, какъ самобытно самое существо Божіе, а потому вѣчна и неизмѣнна. Въ творческомъ умѣ божественномъ отъ вѣчности и независимо ни отъ чего либо посторонняго, Самимъ Собою былъ начертанъ необъятный планъ всего міроваго порядка со всѣми его близкими и отдаленными цѣлями и со всѣми нужными средствами къ ихъ достиженію. Прошедшій же и настоящій порядокъ вещей въ мірѣ есть не что иное, какъ только частичное и постепенное обнаруженіе этого плана вовнѣ въ мірѣ, обнаруженіе, конечно, во всѣхъ своихъ подробностяхъ совершенно съ нимъ согласное. Потому то премудрость Божія такъ изображаетъ саму себя въ книгѣ Притчей: „Господь имѣлъ меня началомъ пути Своего, прежде созданій Своихъ, искони; отъ вѣка я помазана, отъ начала, прежде бытія земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источниковъ обильныхъ водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмовъ, когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни полей, ни начальныхъ пылинокъ вселенной. Когда Онъ уготовлялъ небеса, я была тамъ. Когда Онъ проводилъ круговую черту по лицу бездны, когда утверждалъ вверху облака, когда укрѣплялъ источники бездны, когда давалъ морю уставъ, чтобы воды не переступали предѣловъ его; когда полагалъ основанія земли, тогда я была при Немъ художницею и была радостію всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время“ (Притч. 8, 22—30). По той же причинѣ ап. Павелъ планъ домостроительства Божія о спасеніи людей называетъ *премудростію Божіею въ тайнѣ сокровенною, юже предустави Богъ прежде вѣкъ въ славу нашу* (1 Кор. 2, 7).

И по воззрѣнію древнихъ учителей церкви, Богъ знаетъ о мірѣ не изъ міра, или при посредствѣ міра и не такъ знаетъ, какъ мы познаемъ его, при посредствѣ получаемыхъ нами отъ него ощущеній и переработки ихъ въ собственность нашего духа при помощи памяти и другихъ мыслительныхъ способностей, а знаетъ Самъ Собою, чрезъ Самого Себя [1]) и при посредствѣ единичнаго и вѣчнаго акта Своего созерцанія [2]). Прежде чѣмъ появились существа въ мірѣ, Онъ созерцалъ ихъ въ образахъ Своего ума [3]) и Своемъ предвѣчномъ и премудромъ о нихъ планѣ, подобно тому, какъ и человѣкъ художникъ прежде чѣмъ еще появится на свѣтъ его произведеніе, хорошо знаетъ о немъ и созерцаетъ образъ его въ своемъ собственномъ духѣ [4]). „Для насъ не могъ бы быть извѣстенъ міръ, если бы онъ не существовалъ; для Бога же еслибы онъ не былъ извѣстенъ, то и не могъ бы вовсе существовать" [5]). Богъ знаетъ всѣ созданія свои, какъ духовныя, такъ и тѣлесныя не потому, что они существуютъ, „но потому самому они и существуютъ, что Онъ ихъ знаетъ" [6]). Потому то знаніе Божіе о мірѣ есть предвѣчное и неизмѣнное знаніе [7]). Все, что является и будетъ являться въ мірѣ, не составляетъ для Бога чего либо новаго, невѣдомаго и не предусмотрѣннаго, а напротивъ все до мельчайшихъ подробностей, не исключая даже свободныхъ дѣйствій, побужденій и мыслей

---

[1]) Кирил. алекс. Comment. in Ioann. lib. II. Максим. Centur. 3. c. 5. Амврос. tract. in Symbol. c. 1.

[2]) Август. De divers. quaest. ad Simplician. lib. II. qu. 2. n. 2 et 3.

[3]) Максим. Schol. c. 5. Apud Eut. Zigab. Panopl. tit. 3. (Curs. compl. graec. t. CXXX. col. 149). Август. De civit. lib. XI. c. 10, n. 3. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. c. 9.

[4]) Август. Ibidem, et cap. 7.

[5]) Август. De civit. lib. XI. c. 10. n. 3.

[6]) Август. De trinit. lib. XV. c. 13. n. 22. Григ. велик. Moral. lib. XX. c. 23.

[7]) Август. De trinit. lib VI. c. 10.

человѣческихъ, напередъ было Имъ предвидѣно и предусмотрѣно [1]). Что мы называемъ будущимъ или имѣющимъ случиться впереди, предъ Его очами есть не болѣе, какъ настоящее, или какъ бы уже случившееся [2]). Потому предвѣдѣніе Божіе есть по своему существу ничто иное, какъ самое же вѣдѣніе [3]).

Но здѣсь естественно представлялось то важное недоумѣніе, какимъ образомъ съ предвѣдѣніемъ Божіимъ согласить свободу духовно-разумныхъ существъ, которыя, бывъ одарены ею, должны бы быть въ состояніи въ каждую данную минуту дать своей волѣ то или иное направленіе, и сами собою и изъ себя, безъ всякаго насилія и принужденія совнѣ производить тотъ или иной рядъ настолько самостоятельныхъ дѣйствій, насколько самостоятельна ихъ свобода? Если все это Богъ напередъ предусматриваетъ или предвидитъ, то этимъ самымъ не предрѣшаетъ ли Онъ того или иного направленія воли свободно разумныхъ существъ и не дѣлается ли чрезъ это Самъ виновникомъ тѣхъ или иныхъ родовъ ихъ дѣйствій? На это недоумѣніе у древнихъ учителей находимъ тотъ отвѣтъ, что Богъ, положивши отъ вѣчности привести къ бытію между другими свободно—разумныя существа, вмѣстѣ съ этимъ и имѣетъ вѣчное предвѣдѣніе о нихъ, какъ не о какихъ либо иныхъ, а свободно-разумныхъ существахъ, т. е. такого рода существахъ, которыя сами собою и изъ себя, насколько это дано ихъ природѣ, должны развивать свою жизнь, проявляя ее въ своихъ собственныхъ и чисто свободныхъ дѣйствіяхъ. Поэтому Своимъ предвѣдѣніемъ Онъ нисколько не мѣшаетъ

---

[1]) Клим. алекс. Strom. lib. VI. c. 17. (Curs. compl. graec. t. IX. col. 388). Ориг. De princip. lib. II. c. 9. n. 1.

[2]) Амврос. Comment. in epist. ad Roman. c. 9. v. 11—13. Patr. curs. compl. lat. t. XVII. col. 134—135. Феодорит. Quaest. in Genes. interrog. 37. Август. De trinit. lib. XV. c. 7. n. 13. Григ. велик. Moral. XXXII. c. 6.

[3]) Август. De divers. quaest. ad Simplic. lib. II. quaest. 2. n. 2.

свободѣ разумныхъ существъ, оставляя ее неприкосновенною и сохраняя за ней то, что дано ей Имъ Самимъ въ ея собственное и неотъемлемое достояніе. Если Онъ по ковѣдомымъ Ему одному путямъ предусматриваетъ напередъ то или иное направленіе воли, тотъ или иной рядъ свободныхъ дѣйствій человѣка, то чрезъ это Онъ отнюдь не становится виновникомъ этого рода направленія воли и ея дѣйствій, равно какъ въ свою очередь и человѣкъ не перестаетъ чрезъ это на самомъ дѣлѣ быть самъ собою, а не кого либо иного сознавать причиною своихъ собственныхъ рѣшеній и дѣйствій. Не потому что Богъ предвидитъ, то или иное должно происходить въ свободной волѣ человѣческой, а потому Богъ и предвидитъ, что въ ней самой и отъ ея собственныхъ причинъ имѣетъ происходить тотъ или иной рядъ ея свободныхъ проявленій. По *Клименту александрійскому*, хотя Богъ все отъ вѣчности напередъ знаетъ и созерцаетъ и въ общемъ и въ частностяхъ, но не созерцаетъ такъ, чтобы быть самому его причиною (οὐ πάντα μέντοι κατὰ τὴν προηγουμένην ἐπέρεισιν), потому что много въ жизни есть такого, что бываетъ обязано происхожденіемъ разуму человѣческому, при соизволеніи на это свыше [1]). *Оригенъ* и впослѣдствіи *Іеронимъ* по этому же поводу высказываютъ ту мысль, что если кто предвидитъ или предсказываетъ будущее въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, то чрезъ это отнюдь не становится его причиною, такъ какъ оно, и не бывъ предсказано, должно произойти само собою, совершенно независимо отъ воли предвидящаго его или предсказывающаго [2]), и что если, поэтому, Богъ знаетъ будущее въ волѣ человѣческой, то оно бываетъ не потому, что Онъ знаетъ, а потому, что оно имѣетъ быть, Онъ знаетъ, какъ предвѣдецъ будущаго [3]).

---

[1]) Strom. lib VI. c. 17. (Patr. curs. compl. graec. t. IX. col. 388).
[2]) Ориг. Contr. Cels. lib. II. n. 20.
[3]) Іерон. Comment. in Hierem. lib. V. c. 26.

Особеннаго же вниманія заслуживаетъ слѣдующее разсужденіе *Августина*, направленное противъ тѣхъ, которые отвергали совмѣстимость съ предвѣдѣніемъ Божіимъ свободы человѣческой. „Какимъ образомъ", спрашиваетъ онъ, „рядъ причинъ, который извѣстенъ предвѣдущему Богу, можетъ произвести то, чтобы ничего не оставалось въ нашей волѣ, когда въ этомъ самомъ ряду причинъ важное мѣсто занимаетъ наша воля?... Наша воля настолько имѣетъ въ себѣ силы, насколько Богъ попустилъ ей быть въ силѣ, напередъ это предвидѣвъ и потому самому, что Богъ предвидѣлъ ея будущую силу и будущую дѣятельность, когда она являетъ нѣкоторую свою силу, или когда, являясь на самомъ дѣлѣ обладательницею этой силы, производитъ что либо, то совершенно сама производитъ это... Не потому человѣкъ грѣшитъ, что Богъ предвидѣлъ, что онъ будетъ грѣшить, почему, когда грѣшитъ, вовсе не сомнѣвается въ томъ, что самъ грѣшитъ и это потому, что Тотъ, чье предвѣдѣніе не можетъ обманываться, предвидѣлъ, что ни судьба (fatum), ни случай (fortuna), или что либо иное, а самъ онъ будетъ грѣшить. Кто не хочетъ грѣшить, тотъ не грѣшитъ, что́ также предвидѣлъ Богъ, зная, что онъ не захочетъ грѣшить" [1]). Эту же мысль впослѣдствіи повторяетъ *Дамаскинъ*, формулируя ее такъ: „Богъ все предвидитъ, но не все предопредѣляетъ,—Онъ предвидитъ и то, что зависитъ отъ насъ, но не предопредѣляетъ его, потому что не хочетъ, чтобы было зло и не вынуждаетъ добродѣтели" [2]). Мысль здѣсь та, что такъ какъ Богу угодно было даровать человѣку свободную волю, способную и къ добру и ко злу, то, поступая согласно съ своею волею, Онъ, хотя предвидитъ то, что зависитъ отъ насъ, но въ тоже самое

[1]) De civit. lib. V. c. 9. n. 4; c. 10. n. 2.
[2]) De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

время не производитъ этимъ никакого предрѣшающаго или насилующаго вліянія на нашу волю, потому что насколько не хочетъ Онъ видѣть въ ней зла, настолько же не желаетъ ея вынужденной добродѣтели.

§ 73.

б) *Воля Божія.*

Вмѣстѣ съ разумомъ откровеніе приписываетъ Богу и волю. Спаситель въ своей молитвѣ къ Богу Отцу о мимоитіи отъ Него чаши ясно указалъ на существованіе въ Немъ воли словами: *обаче не Моя воля, но Твоя да будетъ* (Лук. 22, 42). Тоже указаніе дѣлаетъ ап. Павелъ, уча о Богѣ Отцѣ, что Онъ *нарекъ насъ во усыновленіе Іисусъ Христомъ въ Него по благоволенію хотѣнія* (θελήματος) *своего* (Еф. 1, 5), что Онъ открылъ *намъ тайну воли своея по благоволенію своему* (ст. 9), и что Онъ *вся дѣйствуетъ по совѣту воли своей* (ст. 11). Что же такое воля Божія? Изъ вышеприведенныхъ словъ Спасителя видно, что она не то, что воля человѣческая. Но съ другой стороны, по изображенію же откровенія, она не представляетъ собою чего либо противоположнаго по отношенію къ волѣ послѣдняго рода, потому что для ней всегда она поставляется нравственно обязательнымъ образцомъ или идеаломъ (Мат. 5, 48; 1 Петр. 1, 15. 16; Рим. 12, 2; Еф. 5, 17; 6, 6; Колос. 4, 12; 1 Сол. 4, 3; Евр. 13, 21; Апок. 17, 17), чего, понятно, не могло бы быть, если бы между ними не допускалось совершенно ничего общаго и схожаго. На этомъ основаніи мы можемъ считать себя вправѣ предполагать въ природѣ нашей воли нѣчто аналогическое съ природою воли Божіей и по существеннѣйшимъ свойствамъ первой судить о такого же рода свойствахъ послѣдней, конечно не забывая при этомъ, что тѣ и другія свойства настолько

должны быть различны между собою, насколько духъ безконечный отличенъ отъ духа конечнаго.

Какія же существеннѣйшія свойства нашей воли? Это во первыхъ ея свобода, по которой она сама собою можетъ избирать и избираетъ для себя то или другое направленіе; это далѣе нераздѣльная съ свободою воли нравственная самоопредѣляемость ея, или такого рода ея направленіе и настроеніе, которое возникаетъ и продолжаетъ развиваться въ ней подъ вліяніемъ избраннаго ею того или иного нравственнаго идеала, ставшаго мотивомъ или цѣлію для ея дѣятельности. Къ этому нужно присовокупить еще одно присущее нашей волѣ свойство, ея извѣстную силу или могущество, обладая чѣмъ она можетъ оставаться болѣе или менѣе твердою и непоколебимою въ избранномъ ею направленіи, съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ можетъ достигать осуществленія своего нравственнаго идеала. Таковы существеннѣйшія свойства нашей воли, разсматриваемой въ самой себѣ, независимо отъ ея проявленія во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, таковыми они являются и въ этихъ дѣйствіяхъ, которыя, хотя не исчерпываютъ собою всей полноты внутренняго содержанія воли, тѣмъ не менѣе всегда носятъ на себѣ ясный отпечатокъ какъ нравственнаго характера ея свободы и самоопредѣляемости, такъ и степени нравственнаго ея могущества и силы. Съ подобными свойствами, при отрѣшеніи ихъ, конечно, отъ всего ограниченнаго и несовершеннаго, мы можемъ и должны представлять и волю Божію, которой, хотя слабымъ, тѣмъ не менѣе дѣйствительнымъ отображеніемъ служитъ наша воля. Основаніе для такого представленія о волѣ Божіей дается намъ и самимъ откровеніемъ.

§ 74.

Свойства воли Божіей въ самой себѣ, ея святость, при свободѣ и могуществѣ.

По ученію откровенія, воля Божія есть воля съ чистѣйшею и совершеннѣйшею свободою, потому что она самобытна и ни отъ чего посторонняго или внѣшняго независима въ своихъ рѣшеніяхъ и опредѣленіяхъ, тогда какъ воля наша не отъ самой себя имѣетъ свое бытіе и не отъ себя зависитъ въ поддержаніи своего существованія, почему и не можетъ быть совершенно чуждою всякихъ внѣшнихъ вліяній, даже при нормальномъ и совершенно правильномъ раскрытіи своей свободы и самодѣятельности. Въ вышеозначенныхъ мѣстахъ посланія къ ефесянамъ апостолъ Павелъ учитъ о волѣ Божіей, что по ея благоволенію Богъ предопредѣлилъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа (Еф. 1, 5) и что по совѣту той же воли, по которому Онъ и все совершаетъ, предназначилъ насъ быть наслѣдниками во Христѣ (ст. 9 и 11). Онъ, слѣдовательно, разумѣетъ здѣсь волю, существующую въ Богѣ отъ вѣчности, независимо отъ осуществленія ея намѣреній въ сотворенномъ мірѣ, а въ этой волѣ совѣты и рѣшенія могутъ не иначе возникать, какъ непосредственно изъ глубины ея самаго существа и независимо ни отъ чего сторонняго и внѣшняго, что могло бы имѣть на нее какое либо вліяніе (Рим. 11, 34). Тотъ же Апостолъ пишетъ: *идѣже Духъ Господень, ту и свобода* (2 Кор. 3, 17). Если же гдѣ ни являетъ свое присутствіе Господь, вездѣ бываетъ нераздѣльна съ Нимъ свобода, то что сказать о существѣ божественномъ, въ которомъ Духъ Божій всегда пребываетъ существенно и нераздѣльно, подобно духу человѣческому, живущему въ человѣкѣ (1 Кор. 2, 11)?

Если же воля Божія сама въ себѣ безусловно свободна и ни отъ чего внѣшняго независима, то спрашивается еще, чѣмъ же она руководится и опредѣляется въ своихъ желаніяхъ и намѣреніяхъ, что составляетъ предметъ ея желаній или стремленій и въ какомъ соотвѣтствіи стоитъ желаемое ею къ его выполненію или осуществленію? Богъ, по собственному изображенію Себя Самого, есть *святъ* (Левит. 11, 44; 19, 2) и, по изображенію Псалмопѣвца, Онъ есть Богъ, *не хотяй беззаконія* (5, 5). Такимъ представляется Онъ и въ новозавѣтномъ откровеніи. По ученію Спасителя, Онъ *совершенъ* (Мат. 5, 48) и единый *благій* (ἀγαθός), потому что *никтоже благъ, токмо единъ Богъ* (Марк. 10, 18). По апостолу Іоанну, *Онъ чистъ есть* (1 Іоан. 3, 3), *свѣтъ есть и тьмы въ Немъ нѣсть ни единыя* (1, 5). Воля Божія, слѣдовательно, руководится и опредѣляется въ своихъ стремленіяхъ ничѣмъ инымъ, какъ представленіями и помыслами объ одномъ высочайшемъ добрѣ, равно какъ и предметомъ или цѣлію ея стремленій служитъ ничто иное, какъ постоянное и всецѣлое достиженіе или осуществленіе этого единаго добра. И этого рода ея хотѣнія и стремленія не остаются одними благими желаніями, ищущими своего удовлетворенія впереди, а напротивъ всегда и вполнѣ совпадаютъ съ своимъ желаемымъ или цѣлію, что̀ само собою понятно, при томъ безконечномъ могуществѣ и силѣ, которыми обладаетъ воля Божія для осуществленія своихъ хотѣній. Если воля людей, при самыхъ правильныхъ и постоянныхъ стремленіяхъ своихъ къ добру, только по частямъ и постепенно достигаетъ осуществленія своего нравственнаго идеала, то причиною этому служитъ не что иное, какъ натуральная узкость, ограниченность и слабость ея силъ. Но силы, которыми обладаетъ воля Божія, стоятъ выше всѣхъ ограниченій, бывъ также безконечны, какъ безконечно все существо Божіе. По изображенію откровенія, Богъ есть *Гос-*

подь (Пс. 23, 10), *Богъ силъ,* Которому по силѣ никого нѣтъ равнаго (Пс. 88, 9), Онъ—*единъ сильный* (1 Тим. 6, 15) *и вся можетъ, невозможно же для Него ничтоже* (Iов. 42, 2. Мат. 19, 26. Марк. 14, 36). А потому въ волѣ Божіей вмѣстѣ съ вѣчно свободнымъ избраніемъ ею одного добраго нераздѣльно соединенъ вѣчный законъ ея совершеннѣйшей дѣятельности, направляющейся къ одному добру, вмѣстѣ съ ея неизмѣннымъ хотѣніемъ нравственнаго совершенства всегда неразрывно столько же неизмѣнное и всецѣлое осуществленіе этого совершенства, сообщающее ей характеръ полнѣйшей и совершеннѣйшей святости [1]).

§ 75.

Свойства воли Божіей въ ея проявленіи вовнѣ, — ея правда при свободѣ и всемогуществѣ.

Такова, по мысли откровенія, воля Божія, представляемая въ самой себѣ, или въ глубинахъ собственнаго божескаго существа. Съ подобными же чертами она изображается откровеніемъ и въ ея отношеніи къ міру, въ которомъ ей благоугодно было отобразить себя. Разсматриваемая и съ этой стороны воля Божія представляетъ собою нѣчто аналогическое съ волею человѣческою, не только сосредоточивающеюся и по преимуществу дѣйствующею въ собственной области духа че-

[1]) Замѣтимъ мимоходомъ, что нѣкоторымъ (напр. Штраусу) казалось неумѣстнымъ допускать въ Богѣ волю съ хотѣніями уже потому самому, что мы Бога становимъ предметомъ своего собственнаго хотѣнія, и Его желанія соединяемъ нераздѣльно съ ихъ выполненіемъ, между тѣмъ какъ желаніе чего либо обыкновенно предполагаетъ въ желающемъ отсутствіе желаемаго, а также нужныя съ его стороны извѣстныя и болѣе или менѣе продолжительныя усилія къ достиженію волею искомаго. Но разсуждающіе такимъ образомъ въ волѣ Божіей хотятъ видѣть волю человѣческую, тогда какъ первая безконечно выше послѣдней, бывъ изъята отъ всякихъ ограниченій и условій. Если воля наша ищетъ предмета своихъ желаній внѣ себя, то это происходитъ отъ чего? Отъ

ловѣческаго, но и проявляющею себя вовнѣ, въ разныхъ формахъ внѣшней дѣятельности. Но въ тоже время между нею и волею нашею существуетъ различіе безконечное. Воля наша выступаетъ вовнѣ, не по одной только своей свободѣ, а и по своего рода физической необходимости, такъ какъ не въ насъ самихъ, а внѣ насъ находятся условія, необходимыя для поддержанія ея бытія и силы. Воля же Божія выступаетъ вовнѣ, вовсе не изъ необходимости этого для самаго существа божественнаго, которое въ себѣ самомъ заключаетъ все нужное для бытія своего, а единственно въ силу своего свободнаго желанія и рѣшенія дать и поддерживать бытіе другимъ существамъ. Воля наша, являя себя во внѣшней дѣятельности, не только чрезъ это выражаетъ свою нравственную силу и характеръ; но и пріобрѣтаетъ для себя нѣчто новое, такъ какъ она чрезъ это развивается и совершенствуется. Воля же Божія, являя свою дѣятельность внѣ себя въ мірѣ, хотя этимъ выражаетъ свои нравственныя свойства и силы, но чрезъ это ни увеличивается, ни возрастаетъ въ своемъ и безъ этого безмѣрномъ величіи и совершеннѣйшей святости. Цѣль, къ которой направляется здѣсь ея дѣятельность, напротивъ—та, чтобы способствовать къ возможному осуществленію въ себѣ

того, что не въ насъ, а внѣ и выше насъ находится нашъ нравственный идеалъ и достигнуть его мы сами собою не можемъ, бывъ принуждены прибѣгать въ семъ случаѣ къ сторонней помощи. Богъ же — Самъ для Себя нравственный идеалъ, и въ Немъ Самомъ — всѣ силы, нужныя къ его осуществленію. Если, далѣе, они хотятъ видѣть отсутствіе воли въ допускаемомъ нами равновѣсіи между желаніями Божіими и ихъ выполненіемъ, то ихъ можно бы спросить, признаютъ ли они присутствіе воли въ такого рода высоко нравственныхъ личностяхъ, которыя успѣваютъ достигать до такого нравственнаго успокоительнаго настроенія воли, въ которомъ нравственныя стремленія сливаются въ одно съ чувствомъ большаго или меньшаго удовлетворенія ихъ? Между тѣмъ это глубоко нравственное настроеніе въ благочестивыхъ людяхъ можно признать только слабымъ и несовершеннымъ отблескомъ того нравственнаго состоянія, какое мы предполагаемъ въ волѣ Божіей.

этого нравственнаго идеала другимъ существамъ, созданнымъ способными къ такому назначенію. Воля наша, наконецъ, для совершенія своихъ внѣшнихъ дѣйствій, должна всегда за пособіемъ обращаться къ разнаго рода внѣшнимъ условіямъ и, насколько это возможно, пользоваться ими для своей цѣли. Воля же Божія, напротивъ, изъ себя самой почерпаетъ силы и все нужное, какъ для того, чтобы дать бытіе своимъ произведеніямъ, такъ и для того, чтобы поддержать ихъ бытіе и привести его къ назначенной цѣли.

Такимъ образомъ воля Божія, открывая себя во внѣ—въ мірѣ является тою же неизмѣнно свободною, святою и всемогущею волею, какова она есть сама въ себѣ, независимо отъ міра,—только здѣсь она является въ особенной и опредѣленной формѣ, примѣнительно къ тому опредѣленному кругу и роду дѣятельности, какой благоугодно было ей избрать для своего проявленія. Ея свобода является здѣсь, какъ ея соизволеніе и рѣшеніе на выполненіе во времени предвѣчнаго плана божественной премудрости о дарованіи бытія конечнымъ существамъ. Ея святость открывается здѣсь, какъ соизволеніе и рѣшеніе на выполненіе такого же плана относительно особеннѣйшихъ, свободно нравственныхъ существъ, которыя предназначались къ тому, чтобы свободнымъ образомъ, подобно Самому Богу, осуществлять собою безконечный идеалъ Его святости. Ея могущество наконецъ является здѣсь, какъ творческая и промыслительная сила, необходимая для осуществленія въ дѣйствительности того и другаго плана божественной премудрости о бытіи конечныхъ существъ и приведеніи ихъ къ предназначеннымъ цѣлямъ.

По изображенію откровенія, какъ Богъ положилъ создать міръ для своихъ высокихъ цѣлей съ духовнонравственными существами (Еф. 1, 5), не почему либо иному, а по благоволенію хотѣнія своего, такъ точно и въ исполненіе Онъ при-

водитъ свои мысли о мірѣ, руководясь ничѣмъ инымъ, какъ благоволеніемъ тойже своей свободной воли. *Богъ нашъ на небеси и на земли, вся елика восхотѣ, сотвори* (Пс. 113, 11). *Вся, елика восхотѣ Господь, сотвори на небеси и на земли въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ* (Пс. 134, 6). *И по волѣ своей творитъ въ силѣ небеснѣй, въ селеніи земнѣмъ* (Дан. 4, 32). Ощутительнѣе же всего свобода Его воли является въ Его отношеніяхъ къ людямъ, которымъ всѣмъ хочетъ Онъ спастись, и имѣетъ объ этомъ Свое особеннѣйшее попеченіе, но въ тоже время въ неприкосновенности хранитъ при этомъ дарованную Имъ ихъ свободу, почему и говоритъ еще въ ветхомъ завѣтѣ: *живу Азъ... не хощу смерти грѣшника, но еже обратитися нечестивому отъ пути его, и живу быти ему* (Іезек. 33, 11). Тоже въ новомъ завѣтѣ подтверждаетъ Христосъ, говоря: *се есть воля пославшаго Мя, да всякъ видяй Сына и вѣруяй въ Него, иматъ животъ вѣчный* (Іоан. 6, 40). И Апостолъ повторяетъ тоже, уча, что *Богъ всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися и въ разумъ истины пріити* (1 Тим. 2, 4), т. е. Богъ хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись, но въ тоже время хочетъ, чтобы спаслись и въ разумъ истины пришли, при участіи своей собственной воли. Кто же въ другихъ хранитъ свободу, тотъ, конечно, знаетъ ея значеніе и самъ обладаетъ ею.

Въ области же нравственныхъ существъ, по ученію откровенія, яснѣе всего открывается и другое свойство воли Божіей,—ея святость, которая является здѣсь, какъ обязательное и отвѣтственное требованіе святости отъ другихъ, или что тоже, какъ правда законодательная и мздовоздаятельная. *Единъ есть*, говоритъ Апостолъ о Богѣ, *законоположникъ и Судія, могій спасти и погубити* (Іак. 4, 12). Какъ законоположникъ, Онъ даетъ людямъ законъ естественный (Рим. 2, 14. 15) и откровенный, и требуетъ отъ нихъ, какъ способныхъ и призванныхъ къ тому (Еф. 2, 10), чтобы они не нарушали ни

одной іоты его (Мат. 5, 18. 19), а напротивъ свято и неприкосновенно хранили его и чрезъ это приближались къ той святости и къ тому совершенству, какими обладаетъ Онъ Самъ (Лев. 19, 2; Мат. 5, 48). Какъ Судія же, Онъ имѣетъ *воздать коемуждо по дѣломъ его* (Рим. 2, 6. Мат. 16, 27), *да пріиметъ кійждо яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10), вслѣдствіе чего тогда какъ праведники имѣютъ *наслѣдовать уготованное имъ царствіе отъ сложенія міра* (Мат. 25, 34), грѣшники имѣютъ быть осуждены на мученіе *въ огнь вѣчномъ уготованномъ діаволу и ангеломъ его* (ст. 41).

Могущество, наконецъ, воли Божіей, по изображенію Писанія, сперва открылось въ творческомъ произведеніи всего того, что было ей угодно создать, потому что *вся елика восхотѣ Господь, сотвори* (Пс. 134, 6) и сотворилъ, какъ всемогущій Творецъ, ибо *Той рече и быша, Той повелѣ и создашася* (Пс. 32, 9). Оно затѣмъ непрерывно продолжаетъ открываться, какъ въ обычномъ, никогда не престающемъ промыслительномъ дѣланіи Божіемъ въ мірѣ (Іоан. 5, 17), такъ и въ особеннѣйшихъ, чрезвычайныхъ дѣйствіяхъ, совершаемыхъ иногда Богомъ для особенныхъ Своихъ нравственныхъ цѣлей и о которыхъ Псалмопѣвецъ говоритъ: *благословенъ Господь Богъ израилевъ, творяй чудеса единъ* (Пс. 71, 18). Въ частности же, въ области нравственнаго порядка оно проявляетъ себя тѣмъ, что здѣсь, безъ нарушенія свободы людей, все волею Божіею направляется къ споспѣшествованію добру (Рим. 8, 28) и ослабленію зла (Быт. 50, 20. Ис. 10, 5—7; 37, 29; Дѣян. 3, 14—18. Мат. 2, 13), пока не будетъ достигнуто окончательное и полное торжество перваго надъ послѣднимъ. *Подобаетъ бо Ему*, говоритъ Апостолъ о Владыкѣ духовно-нравственнаго царства, *царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама своима* (1 Кор. 15, 25).

Въ своемъ ученіи о свойствахъ воли Божіей древніе учители занимались частію разъясненіемъ сказаннаго объ этомъ въ откровеніи, а болѣе же оправданіемъ и защищеніемъ его, въ виду представлявшихся со стороны по поводу его разнаго рода недоумѣній.

По ихъ воззрѣнію, такъ какъ то, что есть въ насъ, должно приводить къ разумѣнію того, что выше насъ [1]), то мы, какъ созданные по образу Божію и созданные съ свободнымъ произволеніемъ, должны признать свободное произволеніе или волю и въ Богѣ—своемъ Создателѣ [2]). Но воля въ Богѣ, какъ совершеннѣйшемъ существѣ, существенно отличается отъ нашей ограниченной и конечной воли тѣмъ, что тогда какъ мы можемъ избирать и производить не только доброе, но и злое, она никогда не можетъ ни хотѣть [3]), ни избирать [4]), ни совершать чего либо иного, кромѣ одного добра [5]), подобно тому, какъ свѣтъ не можетъ производить изъ себя тьмы, а только свѣтъ, или какъ жизнь не можетъ изводить изъ себя смерти, а только одну жизнь [6]). Воля Божія, потому, есть высочайшее добро,—добро само въ себѣ и чрезъ себя по самому естеству своему [7]) и при томъ добро неизмѣнное, такъ что въ немъ нѣтъ ни совершенствованія или улучшенія, ни ухудшенія, ни возрастанія, ни убыли [8]).

---

[1]) Кирил. алекс. Comment. in evang. Ioann. lib. I. c. 10. (Patr. curs. compl. graec. 73. col. 181).

[2]) Макар. велик. Homil. 15. n. 21. Дамаск. De fid. orthodox. lib. III. c. 14.

[3]) Григ. нисск. orat. cathech. c. 1. Август. Contr. Julian. lib. I. c. 100. ed. Paris. 1690. t. X. col. 932. 933.

[4]) Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 22.

[5]) Ориг. Contr. Celc. lib. V. n. 14. Август. Contr. Faust. lib. XXII. c. 22.

[6]) Васил. велик. Hexaemer. homil. 2. n. 4.

[7]) Клим. алекс. Pedag. lib. I. c. 8. (Patr. curs. compl. graec. t. VIII, col. 328). Григ. наз. Orat. 34. n. 10.

[8]) Кирил. алекс. Comment. in evang. Ioann. lib. V. c. 8. vers. 29

Но здѣсь представлялось слѣдующее недоумѣніе: если воля Божія безъ выбора всегда стремится къ одному доброму и никогда не можетъ по самой своей природѣ наклоняться въ другую сторону, то не дѣйствуетъ ли она по одной слѣпой и безотчетной необходимости, не добра ли она по одному только насилію и принужденію, а не по свободѣ? На это у древнихъ учителей тотъ отвѣтъ, что воля Божія таковою была бы въ томъ случаѣ, если бы въ основѣ ея стремленій не лежало ясныхъ и разумныхъ представленій о добрѣ, какъ единственно совершеннѣйшемъ законѣ дѣятельности, но она напротивъ всегда руководится этими представленіями о добрѣ, съ ней нераздѣльными, а потому всегда дѣйствуетъ она не слѣпо и безотчетно, а сознательно и разумно, не по насилію или принужденію, а по истиннѣйшей и совершеннѣйшей свободѣ. Богъ, напр. по *Иринею*, „вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мыслитъ, и совершаетъ, что хочетъ и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ хочетъ чего либо, имѣетъ въ мысли то, чего восхотѣлъ, такъ что Онъ имѣетъ въ мысли, когда чего хочетъ и тогда хочетъ, когда имѣетъ въ мысли, будучи весь мысль, весь воля“ [1]. По *Григорію нисскому*, разумъ и воля Божія съ ея дѣйствіями такъ внутренне и нераздѣльно соединены, что между ними нельзя мыслить никакого промежутка времени и нужно представлять ихъ совершенно совмѣстно и современно дѣйствующими, подобно тому, какъ совмѣстно и современно съ пламенемъ всегда является блескъ [2]. По этому то Богъ, какъ говоритъ *Іеронимъ*, благъ не потому, что принуждается чѣмъ либо къ этому, а потому, что Самъ хочетъ этого [3]. Что же касается отсутствія въ волѣ Божіей свойства выбора, то *Дамаскинъ* показываетъ,

---

[1]) Advers. haer. lib. I. c. 12. n. 2.

[2]) Contr. Eunom. lib. XII. Patr. curs. compl. graec. t. XLV. col. 988.

[3]) Comment. in epist. ad. Philim. vers. 14. Тоже Юнилій—de partib. divic. leg. lib. I. c. 19.

что это не есть признакъ отсутствія самой воли, а признакъ отсутствія только той ограниченности, которая неизбѣжна въ волѣ конечной. Потому что, по мысли Дамаскина, выборъ, нераздѣльный съ своего рода совѣщаніемъ, есть признакъ принадлежности одного невѣдѣнія и ограниченности, Богъ же знаетъ все однимъ простымъ своимъ воззрѣніемъ (ἁπλῶς), а потому и воля Его безъ всякаго колебанія или выбора всегда устремляется только къ одному добру [1]).

Другого рода возраженіе, какое иногда слышалось противъ ученія о неизмѣнно доброй волѣ Божіей, было болѣе софистическаго, чѣмъ серьезнаго характера. Его можно формулировать такъ: если Богъ ничего не можетъ хотѣть и дѣлать, кромѣ одного добраго, если напр. не можетъ Онъ грѣшить, допускать лжи, умирать и т. п., то Онъ не всемогущъ, если же Онъ всемогущъ, то для него должно быть возможнымъ все дѣлать [2]). На это у древнихъ учителей общій отвѣтъ тотъ, что всемогущество Божіе заключается не въ томъ, чтобы дѣлать все, что̀ бы намъ ни вздумалось, а въ томъ, что Богъ можетъ приводить въ исполненіе все угодное Его волѣ; если же Его воля не хочетъ многаго такого, что̀ противно Его совершеннѣйшей природѣ, то это самое показываетъ не слабость ея и безсиліе, а напротивъ ея силу и могущество. Могущество Божіе, по *Епифанію*, состоитъ въ томъ, что Онъ дѣлаетъ, что̀ захочетъ и въ тоже время дѣлаетъ одно сообразное съ Божествомъ [3]). *Августинъ* пишетъ: „когда говоримъ, что Богъ не можетъ умереть, или обманывать, то этимъ не умаляется Его могущество. Напротивъ, Его могущество стало бы меньше, если бы это невозможное сдѣлалось для Него воз-

[1]) De fid. orthodox. lib II. c. 22.
[2]) Orig. Contr. Cels. lib. V. n. 14.
[3]) Haeres. 70. n. 7.

можнымъ. Потому собственно Онъ есть всемогущъ, что не можетъ ни умереть, ни обмануться. Ибо всемогущему должно быть свойственно, какъ сдѣлать то, чтó хочетъ, такъ и не испытывать того, чего не хочетъ,—чтò еслибы съ Нимъ случилось, тогда не былъ бы Онъ всемогущимъ". Подобнымъ же образомъ *Θеодоритъ* разсуждаетъ о невозможности для Бога лжи, въ чемъ, по его словамъ, заключается не безсиліе и слабость, а величайшая сила и могущество [1]).

Другого рода болѣе серьезныя недоумѣнія возникали изъ воззрѣнія на волю Божію въ ея отношеніи къ міру. Прежде всего казалось невозможнымъ совмѣстить съ вѣчностію и неизмѣнностію воли Божіей, при ея всемогуществѣ, приписываемое ей сотвореніе міра во времени, такъ какъ, будучи всемогущею, она будто бы не могла не проявить отъ вѣчности своего всемогущества въ созданіи міра, имѣя въ себѣ отъ вѣчности рѣшеніе объ этомъ созданіи. Между другими даже *Оригенъ* полагалъ нужнымъ признать сотвореніе Богомъ міра отъ вѣчности, почитая это необходимымъ для проявленія вѣчнаго всемогущества воли Божіей. Но на это основательно замѣчалъ еще *Меθодій*, что разсуждать такимъ образомъ о всемогуществѣ Божіемъ значитъ поставлять его въ неестественную зависимость отъ міра, между тѣмъ какъ Богъ всемогущъ и вообще совершенъ Самъ въ Себѣ по своей природѣ, независимо отъ міра, въ которомъ угодно было Ему проявить свои совершенства; не потому Онъ всемогущъ и совершенъ, что Свое всемогущество и совершенство проявляетъ въ мірѣ, но потому и проявляетъ ихъ, что Самъ по Себѣ всемогущъ и совершенъ [3]). Что же касается того, почему не

[1]) De civit. lib. V. c. 10. n 1. Contr. Faust. lib. XXII. c. 22.

[2]) Impatibil. dialog. 3 (ed. Lutet. Paris. 1642. t. IV. p. 123).

[3]) Apud. Phot. Bibliothec. cod. 235. Patr. Curs. compl. graec. t. CIII. col. 1140 et 1141.

созданъ Богомъ міръ для проявленія своихъ совершенствъ отъ вѣчности, а во времени, хотя отъ вѣчности рѣшено было Его волею создать его, то это, по *Августину*, зависѣло отъ того, что волею Божіею собственно и рѣшено было создать міръ во времени, почему созданіе міра во времени, какъ вполнѣ согласное съ предначертаніями воли Божіей нисколько не противорѣчитъ ея неизмѣняемости и вѣчности [1]).

Другія не менѣе важныя недоумѣнія касались уже самыхъ отношеній воли Божіей къ сотворенному міру и по преимуществу къ существующему здѣсь нравственному порядку вещей. Представлялось для многихъ, если не невозможнымъ, то весьма затруднительнымъ примирить какъ съ святостію и правдою, такъ и съ всемогуществомъ воли Божіей явленіе и существованіе въ мірѣ зла физическаго и въ особенности нравственнаго, а болѣе же всего, часто замѣчаемое здѣсь торжество нравственнаго зла въ лицѣ благоденствующихъ грѣшниковъ, при униженіи добродѣтели въ лицѣ страждущихъ и гонимыхъ праведниковъ. Въ отвѣтъ на всѣ подобныя недоумѣнія много было сказано древними учителями, сущность чего вкороткѣ можно представить въ слѣдующемъ: то, чтó мы называемъ зломъ физическимъ, не есть само въ себѣ зло, но является таковымъ только для грѣшныхъ людей, получающихъ въ немъ наказаніе за свои грѣхи, а вмѣстѣ съ симъ и важное врачевство отъ нихъ [2]). Зло же въ мірѣ собственно есть грѣхъ, совершаемый человѣкомъ, вслѣдствіе злоупотребленія дарованной ему Богомъ свободы. Если этого рода зло допускаетъ Богъ, то это дѣлаетъ Онъ въ виду сбереженія дарованнаго Имъ человѣку навсегда величайшаго блага свободы,

---

[1]) De civit. lib. XI. c. 4. n. 2. Confes. lib. XI. c. 11 et 31.

[2]) Василій вел. Homil. Quod Deus non est auctor malorum. n. 2—4. Август. De genes. ad litt. XI. c. 6. n. 8.

такъ какъ ею собственно и условливается добро нравственное и безъ ней оно не могло бы и существовать [1]). Между тѣмъ въ тоже время Онъ не оставляетъ безъ Своего промыслительнаго смотрѣнія и развращенную свободу людей, съ одной стороны представляя ей самой много случаевъ и средствъ къ уврачеванію и исправленію, а съ другой ослабляя, пресѣкая и обращая къ торжеству добра тѣ гибельныя послѣдствія, какія могли бы произойти отъ ея ненормальныхъ дѣйствій [2]). Если добродѣтельные люди часто на землѣ бѣдствуютъ, тогда какъ порочные наоборотъ благоденствуютъ, то не нужно при этомъ забывать того, что какъ въ добродѣтельномъ можетъ быть нѣчто грѣшное, достойное наказанія, такъ и въ грѣшникѣ может быть нѣчто доброе, достойное награды [3]), а также не нужно терять изъ виду того, что люди добрые, при тягостяхъ внѣшняго положенія своего, находятъ успокоительную отраду внутри себя — въ своей доброй совѣсти, тогда какъ злые, находясь и во внѣшнемъ благополучіи, часто бываютъ недовольны собою, терпя муки и угрызенія совѣсти [4]). Главное же, что́ нужно помнить здѣсь, это то, что настоящая жизнь есть только время нравственнаго воспитанія, труда и подвига, окончательною же наградою за это будетъ только жизнь будущая, въ которой праведникамъ предназначено Богомъ вѣчное блаженство, а грѣшникамъ вѣчное наказаніе [5]).

---

[1]) Клим. алекс. Stromat. lib. I. c. 17. Аѳанас. вел. Contr. gent. n. 7. Васил. вел. Quod Deus non est auct. mal. n. 6. Григ. нисск. In eccles. homil. 7. (curs. compl. graec. t. XLIV. col. 725). Orat. catech. c. 5. Август. De genes. contra Manich. lib. II. c. 29.

[2]) Ориг. In genes. homil. III. n. 2 Васил. вел. Quod Deus non est auct. mal. n. 4 et 5. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 29.

[3]) Злат. De Lazar. conc. III. n. 6; conc. VI. n. 9.

[4]) Злат. Epist. ad Olimpiad. 17. In epist. 1. ad Cor. hom. XI. n. 3. Август. Enarr. in Psalm. LVII. n. 20.

[5]) Злат. In Math. homil. XIII. n 6.

Но здѣсь представлялось еще одно не маловажное недоумѣніе: если Богъ Своею волею напередъ однихъ предопредѣляетъ къ блаженству, а другихъ къ мукамъ, то не исключается ли этимъ значеніе свободы воли человѣческой, не будутъ ли при этомъ совершенно напрасными и безплодными всѣ ея усилія, какъ въ удаленіи отъ зла, такъ и въ преспѣяніи въ добрѣ? На это у древнихъ учителей и по преимуществу восточныхъ находимъ тотъ простой отвѣтъ, что предопредѣленіе Божіе не есть предопредѣленіе однихъ людей къ добру, а другихъ ко злу, а только предопредѣленіе тѣхъ и другихъ къ участи заслуженной ими же самими,— что оно не безусловно, такъ какъ основывается не на одной волѣ Божіей, а на предвидѣнныхъ ею самихъ же свободныхъ дѣйствіяхъ людей и что вслѣдствіе этого каждый имѣетъ получить предопредѣленную ему участь не потому, что она была предназначена для него, а потому что самъ имѣетъ заслужить ее[1]). Чтобы яснѣе показать, что предустрояющая участь людей воля Божія не стѣсняетъ этимъ ихъ свободы, а напротивъ сама сообразуется съ нею, *Златоустъ* отличаетъ этого рода волю Божію отъ воли, желающей спасенія всѣмъ людямъ, называя ее волею послѣдующею, тогда какъ волю послѣдняго характера именуетъ волею предъидущею, или предшествующею. Этимъ онъ ясно выражаетъ ту мысль, что предустроеніе волею Божіею будущей участи людей составляетъ собою не что иное, какъ только послѣдствіе по отношенію къ такого или иного рода ихъ свободнымъ дѣйствіямъ и что, слѣдовательно, она собою нисколько не предрѣшаетъ того или иного направленія ихъ свободы, а напро-

---

[1]) Іуст. Apolog. I. n. 43. 44. Ориг. Comment. in epist. ad Rom. lib. VII. n. 7 et 8. Златоуст. In epist. ad Rom. homil. XVI. n. 5. Θеодорит. Interpr. in Ezechiel. c. 2. Максим. in collat. cum Theodos. Caesar. n. 8. Дамаск. de fid. orthodox lib. II. c. 30.

тивъ сама для себя находитъ здѣсь основаніе и съ нимъ вполнѣ сообразуется [1]).

§ 76.

в) *Чувство или чувствованіе Божіе.*

Наконецъ откровеніе приписываетъ Богу и сердце съ его отправленіями, то есть, чувствованіями. Такъ напр. неоднократно выражается о Богѣ, что въ Немъ есть изволенія (Плач. Іерем. 3, 33) и намѣренія сердца (Іерем. 7, 31; 23, 20; 30, 24), что Онъ даетъ пастырей (Іерем. 3, 15) и находитъ людей по сердцу Своему (Дѣян. 13, 22), что Онъ въ однихъ случаяхъ радуется отъ всего сердца Своего (Іер. 32, 41), а въ другихъ Его сердце исполняется жалости (Ос. 11, 8), что любитъ правду и ненавидитъ беззаконіе (Пс. 44, 7; Евр. 1, 9) и что *мерзость Господеви пути развращенни, пріятни же Ему вси непорочніи въ путехъ своихъ* (Притч. 11, 20) и т. п. Всѣ эти и подобныя изображенія Бога откровеніемъ, конечно, заключаютъ въ себѣ много только приспособительнаго къ нашему языку и не могутъ быть понимаемы въ томъ ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ должны бы были пониматься, если бы рѣчь шла о человѣкѣ. Но это не даетъ намъ права видѣть въ нихъ одни пустыя слова, не заключающія въ себѣ никакого дѣйствительнаго смысла и значенія, или одни призрачные образы, не содержащіе въ себѣ ничего, соотвѣтствующаго съ тѣмъ, что̀ есть въ Самомъ Богѣ. Напротивъ, на основаніи ихъ, мы обязаны допустить, что въ существѣ духа божественнаго несомнѣнно есть такая сторона, которая болѣе или менѣе соотвѣтствуетъ сердцу или чувствовательной сторонѣ нашей духовной природы, подобно тому, какъ мы обязаны были, на основаніи такого же ученія о разумѣ и волѣ Божіей,

[1]) In Ephes. homil. 1. n. 2. In. Hebr. homil. 18. n. 1.

допустить въ Богѣ дѣйствительное бытіе разума и воли, болѣе или менѣе соотвѣтствующихъ разуму и волѣ духа человѣческаго. Конечный духъ нашъ, носящій въ себѣ образъ Божій, какъ во всѣхъ существенныхъ чертахъ своей духовной природы, такъ, конечно, и въ частной ея чертѣ, способности чувствовать, являетъ, хотя слабо и несовершенно, тѣмъ не менѣе дѣйствительныя и несомнѣнныя черты духовной природы Духа безконечнаго. Если, поэтому, мы считаемъ себя вправѣ по свойствамъ нашего разума и воли гадательно судить о разумѣ и волѣ Божіей, то не меньшее мы имѣемъ основаніе и право для того, чтобы по существеннымъ свойствамъ нашего чувства гадательно судить о чувствованіяхъ Божіихъ. Само собою понятно, что судя о чувствованіяхъ Божіихъ по чувствованіямъ нашего конечнаго духа, мы должны разсуждать о нихъ богоприлично, исключая изъ представленія о нихъ все то, что̀ несвойственно безконечному и совершеннѣйшему Духу, хотя въ тоже время должны всячески остерегаться, чтобы не впасть въ то пуристическое представленіе о Богѣ, которое лишаетъ Его живыхъ и опредѣленныхъ чувствованій и оставляетъ за Нимъ одно только состояніе мертваго, невозмутимаго покоя и неопредѣленно безразличнаго отношенія ко всему.

§ 77.

Его свойства въ Самомъ Себѣ и въ отношеніи къ міру,— блаженство, любовь въ Себѣ и любовь къ тварямъ.

Существенную черту въ жизни нашего чувствующаго духа составляетъ его внутреннее влеченіе или любовь ко благу и сладостное ощущеніе этого блага, по мѣрѣ обладанія имъ. То и другое должно быть мыслимо въ Богѣ, но только съ сознаніемъ той безконечной разности, какая существуетъ въ этомъ случаѣ между нашимъ конечнымъ духомъ и безконеч-

нымъ Духомъ Божіимъ. Хотя духу нашему прирождена неотразимая потребность блага, но не въ немъ самомъ, а внѣ его существуютъ условія, необходимыя для удовлетворенія этой потребности, почему и его влеченія ко благу естественно должны по преимуществу направляться вовнѣ, ища здѣсь для себя пищи и удовлетворенія. Богъ же, напротивъ, въ Себѣ Самомъ имѣетъ все нужное для полнаго блаженства, а потому Его любовь ко благу сосредоточивается на Немъ же Самомъ, Онъ есть существо самоблаженное. Далѣе, такъ какъ въ духѣ нашемъ данъ только зародышъ для блаженства, который долженъ быть имъ самимъ постепенно развиваемъ совмѣстно съ правильнымъ и гармоническимъ развитіемъ его духовныхъ силъ, то въ немъ ощущеніе блага никогда не можетъ равняться влеченію или любви ко благу, въ немъ, поэтому, неизбѣжны при пріятныхъ чувствахъ, возбуждаемыхъ пріобрѣтеніемъ блага и чувства непріятныя и тяжелыя, проистекающія отъ ощущенія его лишенія или недостатка его полноты.

Въ Богѣ же совершенно иначе. Такъ какъ въ Немъ — вся полнота бытія и жизни, и притомъ бытія совершеннѣйшаго, и жизни, представляющей собою совершеннѣйшее гармоническое единство, что̀ собственно и составляетъ верховное благо; то въ немъ всегда и неизмѣнно съ любовію ко благу совпадаетъ и полнота блаженства. Богъ, какъ учитъ откровеніе, въ Самомъ Себѣ есть *любы* (1 Іоан. 3, 35; 5, 20; 14, 31; 15, 9; 17, 26), Онъ же есть вмѣстѣ и *блаженный* (1 Тим. 1, 11; 6, 15).

Будучи само въ себѣ любовію къ собственному благу чувствованіе наше, если только раскрывается правильно, законно, не иначе выражаетъ себя вовнѣ, какъ въ подобной же любви ко благу другихъ. Сердце, полное любви къ истинному благу, и въ большей или меньшей степени обладающее имъ, не можетъ не желать, чтобы и другіе участвовали въ немъ

и соразделяли его. Подобно сему и чувствованіе Божіе, бывъ по существу своему высочайшею любовію и такимъ же блаженствомъ, открываетъ себя вовнѣ не въ чемъ иномъ, какъ въ неизреченной своей любви къ тварямъ, все направляющей къ достиженію ими возможныхъ и предназначенныхъ для нихъ благъ. Но и въ этомъ отношеніи существуетъ безконечная разница между нашими, даже самыми чистыми и возвышенными, чувствами любви по отношенію къ другимъ и любовію Божіею. Не говоря о томъ, что любовь наша къ другимъ существамъ слишкомъ узка и ограниченна сравнительно съ любовію Божіею, обнимающею собою весь міръ, мы должны еще признать въ ней ту существеннѣйшую особенность, что въ основѣ ея, даже при самомъ лучшемъ и безкорыстномъ ея направленіи, всегда лежитъ чувство потребности и внутренняя надежда чрезъ увеличеніе блага другихъ увеличить свое собственное благо, увеличить, если не въ этой жизни, то въ будущей. Между тѣмъ Богъ, будучи всеблаженъ, любитъ Своею любовію тварей вовсе не изъ потребности увеличить чрезъ это свое собственное блаженство, а единственно потому, что ихъ самихъ хочетъ содѣлать, насколько это возможно для ихъ конечной природы, участниками этого блаженства.

Эта-то неизреченная любовь, по изображенію откровенія, подвинула Бога создать міръ съ разумно-нравственными существами, способными любить Его и находить въ Немъ для себя блаженство (Еф. 1, 5. 9; Іоан. 14, 23. Мат. 25, 34). Она непрерывно и вездѣ является въ своихъ промыслительныхъ дѣйствіяхъ о мірѣ, какъ выражается объ этомъ Псалмопѣвецъ: *благъ Господь всяческихъ и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его* (Пс. 144, 9). Болѣе же всего замѣчательны и знаменательны тѣ многоразличные виды и формы, въ которыхъ она проявляетъ свою отечески промыслительную дѣятельность въ отношеніи къ человѣку, о чемъ такъ свидѣтельствуетъ Самъ Богъ, обра-

щаясь къ израилю: *еда забудетъ жена отроча свое, еже не помиловати исчадія чрева своего? аще же и забудетъ сихъ жена, но Азъ не забуду тебе* (Ис. 49, 15). Она, напр., является то какъ общее человѣколюбіе, желающее всѣмъ людямъ спасенія и подающее къ тому всѣ средства (Тит. 3, 4. 1 Тим. 2, 4), то какъ милосердіе, приходящее на помощь нуждающимся и бѣдствующимъ (Іер. 11, 30; Пс. 102, 13; Лук. 1, 72. 78; 6, 36; 2 Кор. 1, 3), то какъ снисходительная милость къ грѣшникамъ и долготерпѣніе, ждущее долго и терпѣливо ихъ вразумленія и исправленія (Іоил. 2, 13; Рим. 2, 4; 11, 22; Пс. 102, 10), то какъ даруемая людямъ даромъ благодать, безъ всякой со стороны ихъ заслугъ (Еф. 2, 8. Рим. 11, 61) и т. п. Самымъ же высшимъ и осязательнымъ проявленіемъ любви Божіей къ людямъ служитъ то, что, какъ училъ Самъ Христосъ, *тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но иматъ животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16), и что ап. Іоаннъ поясняетъ такъ: *о семъ есть любы, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко Той возлюби насъ и посла Сына Своего очищеніе о грѣсѣхъ нашихъ* (1 Іоан. 4, 10).

И древніе учители такое же имѣли воззрѣніе на свойства чувствованія Божія, какое мы сейчасъ высказали на основаніи откровеннаго ученія объ этомъ предметѣ. Богъ, по ихъ представленію, есть любовь[1]), предметомъ стремленій которой служитъ не что иное, какъ то высочайшее совершенство и благо, какимъ Онъ есть Самъ по Своей природѣ. Тогда какъ мы своею душею устремляемся за благомъ вовнѣ, чтобы здѣсь найти то, чего въ насъ самихъ не достаетъ, Богъ не

[1]) Григ. наз. Orat. XXII (de pace 2). n. 4.

имѣетъ никакой нужды искать для Себя благъ вовнѣ, будучи по самому естеству Своему полнотою благъ, превышающихъ всякое наше понятіе [1]). А потому Онъ поистинѣ блаженъ, такъ какъ не блаженнымъ обыкновенно бываетъ или тотъ, кто не имѣетъ того, что̀ любитъ, или кто имѣетъ, что̀ любитъ, но оно вредоносно, или наконецъ тотъ, кто не любитъ, что̀ имѣетъ, хотя бы оно было и наилучшее [2]), но всего этого не можетъ быть въ Богѣ, какъ существѣ всесовершеннѣйшемъ, лучше и превосходнѣе котораго мы ничего другого не можемъ и представить [3]), и которое по самому существу своему, а не по какому либо внѣшнему заимствованію, обладаетъ полнотою всѣхъ благъ [4]).

Но, будучи въ Самомъ Себѣ любящимъ и блаженнымъ, Богъ не могъ быть инымъ, какъ только благимъ и любящимъ и по отношенію ко всѣмъ, еще отъ вѣчности представляемымъ въ умѣ Его, конечнымъ существамъ,—не можетъ быть Онъ также инымъ по отношенію къ нимъ, какъ только благимъ и любящимъ и послѣ приведенія ихъ къ бытію. Благость принадлежитъ Ему существенно, такъ что Онъ даже не можетъ быть мыслимъ нами безъ благости,—Богъ не благій—не есть истинный Богъ [5]). Эта то благость Божія и послужила причиною, побудившею Его дать бытіе тварямъ, хотя въ этомъ Онъ не имѣлъ нужды для Себя Самого, но, не бывъ завидливъ къ тѣмъ благамъ, которыя Самъ отъ вѣчности имѣлъ и

---

[1]) Григ. нисск. De anima et resurrect. Patr. Curs. compl. graec. T. 46. col. 92 et 93.

[2]) Август. De morib. eccles. et manich. lib. I. c. 3. n. 4.

[3]) Август. De doctrin. Christ. lib. I. c. 7.

[4]) Август. De mor. eccles. et manich. lib. II. c. 4. n. 6.

[5]) Григор. нисск. De vit. Moys. (Curs. compl. graec. T. 44. col. 301). Амврос. lib. de fuga sec. c. 6. Кирил. алекс. De trinit. dialog. 1. (Patr. curs. compl. graec. T. 75. col. 673). Август. De civit. lib. XI. c. 10. n. 1. Левъ велик. in nativit. Domin. serm. 2. c. 1. Максим. De Charit. centur. IV. sect. 90. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. c. 9.

созерцалъ въ Своемъ существѣ, Онъ не могъ не пожелать имѣть другихъ участниковъ, которые бы, насколько это возможно, могли раздѣлять съ Нимъ эти блага и пользоваться ими для своего блаженства[1]). Таже благость Божія продолжаетъ непрерывно проявляться и по приведеніи къ бытію тварей въ отеческомъ о нихъ промышленіи[2]). Но съ особеннѣйшею поразительностію и трогательностію она являетъ себя въ промышленіи о падшемъ родѣ человѣческомъ. Богъ, по *Клименту александрійскому*, находитъ для Себя самымъ приличнымъ и напередъ предустановленнымъ дѣломъ—спасать стадо людей, почему Онъ, какъ благій, и благаго Пастыря послалъ[3]). Въ Своей любви къ падшимъ людямъ Онъ похожъ на ту мать птицу, которая, увидавъ своего птенца выпавшимъ изъ гнѣзда, сама вылетаетъ отсюда, чтобы поднять его и когда видитъ его въ опасности быть поглощеннымъ отъ какого либо змѣя, съ жалобнымъ крикомъ облетаетъ вокругъ всѣхъ другихъ своихъ птенцовъ, не могши быть равнодушною къ погибели и одного изъ нихъ[4]). По *Златоусту*, Онъ больше любитъ насъ, чѣмъ можетъ любить отецъ, или мать, или другъ, или кто либо другой[5]) и даже больше, чѣмъ сколько мы сами себя можемъ любить[6]), потому что Онъ больше печется о спасеніи нашемъ, чѣмъ даже о Своей собственной славѣ[7]), свидѣтельствомъ чему служитъ то, что Онъ послалъ въ міръ и предалъ

---

[1]) Клим. алекс. Strom. lib. VII. c. 2. (Curs. compl. graec. T. 9. col. 409). Илар. Tract. in 2 psalm. n. 15. Григ. нисск. Orat. Catech. c. 5. Злат. In epist. ad Philim. homil. 3. n. 3. Кирил. алекс. De incarnat. unig n. (Curs. graec. T. 75. col. 1208).

[2]) Григ. нисск. In ecclesiast. homil. VII (Curs. graec. T. 44. col. 724 et 725).

[3]) Cohort. ad gent. c. XI (Patr. Curs. compl. graec. T. 8. col. 236).

[4]) Ibid. c. 10 (Curs. col. 204).

[5]) In Matth. homil. XIX. al. 20. n. 7.

[6]) Ibid. homil. XLVI. al. 47. n. 1.

[7]) Exposit. in Psalm. 113. n. 3.

на мучительныя страданія и позорную смерть Своего единороднаго Сына, для того только, чтобы чрезъ это открыть намъ путь спасенія и вѣчной жизни [1]).

Но при этомъ естественно возникало слѣдующее недоумѣніе: какъ же эту любовь Божію, столько милости и блага оказывающую человѣку, согласить съ правдою Божіею, столь же строго судящею его за грѣхи и наказывающею? Это недоумѣніе тѣмъ настойчивѣе требовало своего разрѣшенія, что на первыхъ же порахъ въ христіанской церкви было поднято гностиками, которые, нашедши невозможнымъ разрѣшить его удовлетворительно, рѣшились совершенно отдѣлить любовь Божію отъ правды Божіей, а вмѣстѣ съ этимъ и признать двухъ боговъ, одного злаго, представляемаго въ ветхомъ завѣтѣ грознымъ и карающимъ судьею, а другаго добраго, изображаемаго въ христіанскомъ откровеніи любящимъ и милующимъ отцемъ. Чѣмъ же отвѣчали на это древніе учители? Сущность ихъ отвѣта можетъ быть представлена въ такомъ видѣ: раздѣлять между собою правду Божію и любовь, какъ нѣчто противоположное другъ другу—значитъ не понимать ихъ внутренняго и существеннаго характера. Любовь Божія къ людямъ цѣлію своею имѣетъ ихъ блаженство, но въ основаніи своемъ она есть ничто иное, какъ любовь къ преспѣвающему въ нихъ нравственному добру, при чемъ одномъ только и возможно для нихъ блаженство, какъ возможно оно и въ Самомъ Богѣ, блаженномъ потому, что Онъ есть высочайшее добро, чуждое всякой тѣни грѣха [2]). Правда же Божія, воздавая блаженство за одно добро, и лишая его за зло, этимъ самымъ только споспѣшествуетъ той же цѣли, къ какой на-

[1]) In Ioann. homil. XXXI. al. 30. n. 2. Тоже—Авгусг. lib. de ver. relig. c. XVI. n. 30.

[2]) In Ecclesiast. homil. VII. (Curs. graec. T. 44. col. 725).

правляется любовь Божія къ людямъ, и поступаетъ въ семъ случаѣ совершенно согласно съ тѣми основами, на которыхъ она сама зиждется. Правда Божія, такимъ образомъ, и любовь не только не представляютъ чего либо противоположнаго между собою, а напротивъ составляютъ одно внутреннее и нераздѣльное единство, такъ что ни правда Божія не мыслима безъ любви, ни любовь Божія безъ правды,—правда безъ любви не была бы полною и истинною правдою, и любовь безъ правды не была бы полною и истинною любовію. Что же касается до наказаній, которыя постигаютъ за грѣхи, то, по воззрѣнію древнихъ учителей, ихъ причина ни въ правдѣ и ни въ любви Божіей, а они суть естественныя послѣдствія самихъ грѣховъ, между тѣмъ какъ и изъ нихъ любовь Божія извлекаетъ возможную для грѣшника пользу, обращая ихъ, насколько это возможно, къ его духовному уврачеванію и исправленію.

Вотъ, напр. какъ разсуждаетъ, по поводу означенныхъ недоумѣній, *св. Ириней*, направляя свою рѣчь противъ Маркіона, допускавшаго двухъ боговъ, ветхозавѣтнаго злаго и карающаго и новозавѣтнаго—благаго и милующаго: „если судящій (Богъ) вмѣстѣ съ симъ не благъ для того, чтобы оказывать милость тѣмъ, кому должно..., то Онъ окажется несправедливымъ и не мудрымъ судьею. Съ другой стороны добрый (Богъ), если Онъ даже благъ, когда не одобряетъ тѣхъ, кому оказываетъ благость, то будетъ безъ справедливости, и благость Его окажется немощною... Итакъ Маркіонъ, раздѣляя Бога на двухъ, называя одного благимъ, а другого судящимъ, въ томъ и другомъ случаѣ уничтожаетъ Бога. Ибо судящій, если вмѣстѣ не благъ, не есть Богъ: потому что не Богъ тотъ, у кого нѣтъ благости, и добрый, если не имѣетъ судебной силы, не будетъ, какъ и первый Богомъ, будучи лишенъ того качества Бога (которымъ онъ долженъ обла-

дать)“[1]). Въ другомъ мѣстѣ, указавъ на то, что блаженство праведниковъ будетъ состоять въ общеніи съ Богомъ, а мученіе грѣшниковъ въ отчужденіи отъ Него, Ириней замѣчаетъ относительно послѣднихъ, что они „находятся во всяческомъ мученіи не потому, чтобы Богъ Самъ по Себѣ напередъ подвергалъ ихъ наказанію, но наказаніе постигаетъ ихъ, вслѣдствіе ихъ лишенія всѣхъ благъ“[2]).

Мысль Иринея о нераздѣльности въ Богѣ благости съ правдою еще подробнѣе и полнѣе раскрываетъ *Тертулліанъ* въ своемъ сочиненіи противъ Маркіона, гдѣ съ доказательною очевидностію показываетъ, что какъ съ одной стороны правда не только есть сама въ себѣ нравственное благо, но и служитъ его гарантіею (cautela), такъ съ другой стороны и благость не только не исключаетъ собою правды, но безъ нея будетъ однимъ слабымъ благодушіемъ, дающимъ безнаказанный просторъ злу, что́ совершенно противно природѣ божественной, любящей одно доброе[3]). Допускаемыя же Богомъ наказанія за грѣхи (mala supplicii, mala poenae), по его воззрѣнію, хотя составляютъ мучительное зло для заслужившихъ и терпящихъ ихъ, но въ самихъ себѣ они заключаютъ благо, потому что согласны съ правдою, служатъ охранительными средствами для всего благаго (defensoria bonorum[4]), и всегда приводятъ къ пользѣ и торжеству добра[5]). Тертулліаномъ, такимъ образомъ, со всею ясностію была освѣщена юридическая сторона въ вопросѣ о значеніи посылаемыхъ Богомъ наказаній за грѣхи; но имѣющая здѣсь мѣсто и другая, а именно, педагогическая сторона оставлена была имъ въ тѣни.

---

[1]) Advers. haeres. lib. III. c. 25. n. 2 et 3.
[2]) Ibid. lib. V. c. 27. n. 2.
[3]) Advers. Marcion. lib. II. cap. 11 et 13.
[4]) Ibid. c. 14.
[5]) De resurrect. carn. c. 14.

На нее то по преимуществу и обращают внимание дальнѣйшие учители, при рѣшеніи вопроса о томъ, какъ наказанія за грѣхи, допускаемыя правдою Божіею, примирить съ благостію Божіею.

Главная цѣль наказаній Божіихъ, по *Клименту александрійскому*, та, чтобы независимо отъ ихъ вразумительнаго для всѣхъ другихъ примѣра, самаго грѣшника побудить къ тому, чтобы онъ впредь не грѣшилъ и совершенно исправился [1]. *Оригенъ* же ихъ значеніе сравниваетъ съ значеніемъ медицинскихъ пособій, употребляемыхъ не съ иною цѣлію, какъ только для того, чтобы уврачевать больнаго отъ болѣзни и довести его до полнаго здоровья [2]. Впрочемъ нужно замѣтить, что онъ въ этомъ отношеніи дошелъ до крайности, ставши простирать таковое значеніе наказаній Божіихъ по отношенію къ грѣшникамъ далеко за предѣлы ихъ настоящей жизни, чего не раздѣляли другіе учители церкви, хотя продолжали держаться въ общемъ его взгляда на значеніе карательныхъ мѣръ со стороны правосудія божественнаго. По *Иларію*, правосудіе Божіе не можетъ быть и сравниваемо съ правосудіемъ человѣческимъ,— тогда какъ послѣднее, находя нужнымъ быть строгимъ, часто не даетъ никакого мѣста для сострадания, первое всегда бываетъ проникнуто милосердіемъ, не теряя при этомъ своей правоты [3]. *Златоустъ* карательныя дѣйствія правды Божіей, подобно Оригену, сравниваетъ съ медицинскими пособіями врачей, которые, по его словамъ, находятъ иногда нужнымъ прибѣгать къ мучительному дѣйствію прижиганія или отсѣченія частей тѣла, но это совершаютъ они, отнюдь не проникаясь гнѣ-

---

[1] Strom. lib. IV. c. 24. Paedag. lib. I. c. 8. (Curs. graec. T. VIII. col. 333).

[2] De princip. lib. II. c. 10. n 6. Contr. Cels. lib. IV. n. 72. In Ierem. Homil. I. n. 1.

[3] Tract. in Psalm. 144. n. 14.

вомъ къ больному, или желаніемъ мукъ для него, а напротивъ руководясь глубокимъ чувствомъ соболѣзнованія къ положенію больнаго, а также искреннимъ желаніемъ помочь ему[1]). По *Августину*, Богъ, карая людей за нарушеніе заповѣдей своихъ, являетъ въ семъ случаѣ свой праведный гнѣвъ, но гнѣвъ Его есть гнѣвъ того отца, который, негодуя на своего ослушнаго сына, прибѣгаетъ къ разнаго рода отеческимъ и безвреднымъ карательнымъ мѣрамъ, имѣя при этомъ въ виду одно—вразумить непокорное дитя[2]). Потому-то Его правда всегда есть и милосердіе, равно какъ и милосердіе Его всегда есть правда, по сказанному: *вси путіе Господни милость и истина* (Пс. 24, 10)[3]).

§ 78.

Соображенія разума въ пользу приписываемыхъ свойствъ Богу, какъ личному духу и опроверженіе возраженій противниковъ этого ученія.

Итакъ, по ясному ученію какъ откровенія, такъ и церкви, Богъ, какъ высочайшій духъ, обладаетъ совершеннѣйшимъ разумомъ, совершеннѣйшею волею и совершеннѣйшимъ чувствомъ, будучи такимъ образомъ свободно-разумнымъ и личнымъ существомъ, по своимъ существеннѣйшимъ свойствамъ похожимъ на нашъ, разумно и свободно-личный духъ, но только совершенно изъятымъ отъ всѣхъ его ограниченій и несовершенствъ. Но при этомъ естественно спросить: въ

[1]) Exposit. in psalm. 6. n. 1.

[2]) Ennarrat. in psalm. 55. n. 13: a te ira videtur, sed paterna irascitur pater filio contemtori praeceptorum suorum: iratus ei eum colaphisat, caedit, aurem vellit, manu trahit, ad scholam ducit.

[3]) Quaest. in Genes. lib. I. quaest. 161. Enarrat in Psalm. 147. n. 13. Epist. 138. c. 2. n. 11.

какомъ стоитъ отношеніи къ здравому разуму это ученіе о разумно-свободномъ или личномъ Богѣ? Вопросъ этотъ тѣмъ умѣстнѣе, что и въ настоящее время часто можно наталкиваться на такого рода представленія о Божествѣ, по которымъ кажется совершенно несогласнымъ съ разумомъ приписывать Ему свойства свободно-разумнаго и личнаго духа.

Между тѣмъ съ своей стороны мы съ полною увѣренностію утверждаемъ, что представленіе о разумно-свободномъ или личномъ Богѣ не только не стоитъ въ противорѣчіи съ здравымъ разумомъ, но что, наоборотъ, было бы явнымъ противорѣчіемъ его требованіямъ иначе представлять Бога, если только мы признаемъ Его дѣйствительнымъ и живымъ существомъ и такимъ же виновникомъ міра. Потому что тѣже резоны, въ силу которыхъ мы считаемъ себя обязанными признать Бога виновникомъ міра, необходимо требуютъ отъ насъ и того, чтобы признавали его и свободно-разумнымъ и личнымъ духомъ. Нашъ разумъ почему считаетъ себя обязаннымъ допустить бытіе Бога и признать въ Немъ виновника міра? Потому что, по его убѣжденію, міръ, будучи условенъ, не имѣетъ въ себѣ самомъ послѣдней причины ни своего бытія, ни существующаго въ немъ порядка, и что таковая причина должна быть внѣ его. Но вслѣдствіе этого основанія, находя нужнымъ признать Бога виновникомъ міра, можетъ ли разумъ въ тоже самое время мыслить Его иначе, какъ не свободно разумнымъ и личнымъ существомъ? Мыслимо ли происхожденіе міра безъ воли его Творца? Мыслимъ ли существующій въ мірѣ разумный порядокъ безъ существованія разума въ его Виновникѣ? Тѣмъ необходимѣе допустить въ Виновникѣ міра разумно и свободно личное бытіе, что съ этого рода бытіемъ мы встрѣчаемся въ самомъ же мірѣ, въ лицѣ свободно-разумныхъ существъ,—чтó было бы совершенно необъяснимо при отсутствіи личнаго бытія въ Творцѣ міра.

Неоспоримъ тотъ законъ бытія, что во всякой причинѣ всегда содержится не только не меньше, но больше, чѣмъ въ ея произведеніи. Если же такъ, то есть ли какая либо возможность понять присутствіе разумно и свободно личнаго бытія въ мірѣ, при отсутствіи его въ самомъ Виновникѣ міра?

Разсуждая такимъ образомъ, мы, впрочемъ нисколько не забываемъ того, что Богъ, какъ безконечный, въ Своемъ существѣ далеко не то, что міръ. Но при этомъ мы считаемъ себя обязанными не терять изъ виду и того, что между Богомъ, какъ Виновникомъ міра и міромъ, какъ Его произведеніемъ, необходимо должна быть близкая и внутренняя аналогія и что эта аналогія должна быть всего замѣтнѣе и явственнѣе на высшихъ ступеняхъ міроваго бытія, а именно тамъ, гдѣ мы встрѣчаемся съ свободно-разумными и личными существами. На основаніи же этого, чтó само собою понятно, мы обязаны въ замѣчаемыхъ нами существеннѣйшихъ чертахъ духовно-личнаго бытія въ мірѣ видѣть несомнѣнныя указанія на существованіе подобныхъ чертъ духовнаго бытія въ самомъ существѣ Божіемъ, только, конечно, въ совершеннѣйшемъ ихъ видѣ и въ отрѣшеніи отъ всего конечнаго и условнаго. Существеннѣйшія черты, характеризующія духовно-личное бытіе въ конечныхъ свободно-разумныхъ существахъ, это—разумъ, воля и чувство. Всѣ они, бывъ поставлены въ условія конечнаго бытія, являются ограниченными и несовершенными, но самымъ же своимъ несовершенствомъ, заставляющимъ ихъ постоянно и невольно устремляться къ совершенству, онѣ внятно указываютъ на существованіе въ своемъ Виновникѣ того, чего въ нихъ самихъ недостаетъ, т. е. совершеннѣйшаго разума, совершеннѣйшей воли и совершеннѣйшаго чувства. Разумъ нашъ не обладаетъ по самой природѣ своей истиною, а только стремится къ обладанію ею, и его стремленіямъ не бываетъ конца, не смотря на то, что

онъ никогда вполнѣ не успѣваетъ въ достиженіи своей цѣли. Наша воля сразу не обладаетъ нравственнымъ добромъ, а только стремится къ этому, и ея стремленіямъ въ семъ случаѣ, если только, конечно, она развивается правильно, тоже никогда не бываетъ конца, не смотря на то, что они никогда не увѣнчиваются полнымъ успѣхомъ. Тоже нужно сказать и относительно нашего чувства, которое никогда не перестаетъ стремиться къ высочайшему благу, не смотря на то, что еще меньше успѣваетъ въ своихъ стремленіяхъ чѣмъ разумъ и воля. Такъ проявляетъ себя и раскрываетъ духовная природа не только въ каждомъ отдѣльномъ духовномъ индивидуумѣ, но и во всемъ человѣчествѣ, которое, проходя чрезъ разныя ступени своего развитія или возрасты, подобно отдѣльнымъ личностямъ, никогда не переставало и не перестаетъ непрерывно стремиться къ истинѣ, добру и благу, не смотря на то, что только по частямъ или въ небольшихъ доляхъ достигало и достигаетъ осуществленія всѣхъ этихъ стремленій. Что же означаетъ этотъ никогда не престающій и непрерывно совершающійся въ мірѣ процессъ духовной работы всѣхъ конечныхъ духовъ? Не есть ли онъ слабое отображеніе въ конечныхъ и ограниченныхъ формахъ того, чтó происходитъ въ Духѣ безконечномъ въ безконечномъ и безграничномъ видѣ? Не служитъ ли онъ вмѣстѣ съ этимъ и прямымъ указаніемъ на то, что именно въ безконечномъ Духѣ и есть все то, къ чему только стремятся конечные духи,—что Онъ не только есть разумъ, но и совершеннѣйшій разумъ, со всею полнотою знанія и истины, не только есть воля, но и совершеннѣйшая воля съ полнотою добра и святости; не только есть чувство, но и совершеннѣйшее чувство съ полнотою любви и блаженства?

Но, говорятъ, приписывать Богу разумъ, волю и чувство, или, что тоже, личность,—это значитъ тоже, что на безконечное налагать условія конечнаго и ставить его въ разрядъ

существъ ограниченныхъ и конечныхъ. Разумъ, воля и чувство представляютъ собою только частичные и опредѣленные круги бытія, нѣчто изъ него въ себѣ заключающіе и нѣчто исключающіе; существо же безконечное должно быть полнотою всего бытія, исключающею всякій въ немъ недостатокъ или отрицаніе. Кромѣ того, какъ разумъ, такъ и воля и чувство необходимо предполагаютъ въ себѣ развитіе, преемственность и послѣдовательность или условность, а существо безконечное должно быть изъятымъ отъ всего этого, оно должно быть безусловно безконечнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Такимъ образомъ Богъ, чтобы быть безконечнымъ, долженъ быть мыслимъ безъ разума, воли и всякихъ другихъ опредѣляющихъ свойствъ и качествъ, выпадающихъ на долю однихъ конечныхъ существъ. Съ разумомъ же и волею и другими опредѣляющими свойствами Онъ не будетъ безконечнымъ, т. е. не будетъ истиннымъ Богомъ.

Такого и подобнаго рода возгласы противъ разумно свободнаго и личнаго Бога слышатся изъ лагеря позднѣйшихъ пантеистовъ, которые, замѣтимъ, дѣлая это, не высказываютъ чего либо новаго, а только повторяютъ то, что давнѣе было сказано ихъ родоначальникомъ *Спинозою*, признавшимъ за нужное, во имя безконечности, отказать своей божественной субстанціи во всѣхъ опредѣляющихъ качествахъ, а слѣдовательно и въ качествахъ личнаго бытія. Принявши за несомнѣнную истину то положеніе, что omnis determinatio est negatio [1]), т. е. что всякое опредѣленіе есть отрицаніе, или изъятіе и исключеніе чистаго, положительнаго бытія, Спиноза оставилъ свою субстанцію при одномъ безусловно неопредѣленномъ и безкачественномъ бытіи, исключивши изъ нея всѣ опредѣляющія ка-

[1]) Epist. 50. ed. 1677. p. 558. Срав. Ethic. pars. 3. propos. 2. p. 100; Epist. 34. p. 500.

чества, какъ совершенно несовмѣстимыя съ ея безконечностію. Она, по его воззрѣнію, есть мышленіе, но мышленіе въ его безусловно чистой и положительной формѣ, мышленіе безусловно неопредѣленное и безкачественное,—безъ сознанія даже своихъ собственныхъ аттрибутовъ и вообще безъ всего, имѣющаго что либо схожее съ нашимъ разумомъ: потому что послѣдній есть ничто иное, какъ преемственный и послѣдовательный рядъ умственныхъ представленій и понятій, что не совмѣстно съ природою вѣчнаго и безконечнаго [1]). Она есть и своего рода дѣятельность, но также безусловно неопредѣленная и безкачественная, — дѣятельность безъ воли и свободы: потому что воля есть ничто иное, какъ преемственный и послѣдовательный рядъ хотѣній и стремленій, сопровождаемыхъ то пріятными чувствами, вслѣдствіе ихъ удовлетворенія, то непріятными вслѣдствіе ихъ неудовлетворенія, а все это не можетъ имѣть мѣста въ существѣ вѣчномъ и безконечномъ [2]). Вслѣдъ за Спинозою и *Фихте* повторяетъ, что приписывать Богу разумъ и волю, перенося ихъ на Него, конечно, съ самихъ же себя—значитъ забывать, что мы существа конечныя. *Гегель* повидимому намѣренъ былъ поправить ошибку Спинозы, котораго упрекалъ за обезличеніе божества, но въ существѣ дѣла явился не менѣе, чѣмъ Спиноза, повиннымъ въ этомъ заблужденіи, рѣшившись предположить личныя свойства Божества не въ Немъ Самомъ, а въ людяхъ, въ которыхъ будто бы оно достигаетъ до личнаго бытія, не имѣя его въ Себѣ Самомъ. Самый же ревностный изъ гегеліанцевъ *Штраусъ* даже постановилъ для себя прямою задачею доказать несостоятельность ученія о разумно-свободномъ и личномъ Богѣ, чего думалъ достигнуть чрезъ развитіе тѣхъ же положеній,

[1]) Ethic. pars. II. De mente, propos. I. (ibid. p. 42).
[2]) Ibid. propos. XLVIII. p. 85.

которыя давнѣе противъ него были противопоставлены еще Спинозою, а именно: что будто бы, какъ вообще личность, такъ и въ особенности разумъ и воля со всѣми ихъ качествами представляютъ собою нѣчто опредѣленное и ограниченное, а также подлежащее условіямъ послѣдовательности и преемственности, почему безъ прямаго противорѣчія не могутъ быть приписаны существу безусловному и безконечному.

На всѣ эти и подобныя возраженія противъ нашего ученія о личномъ Богѣ у насъ простой отвѣтъ. Кто изъ насъ не знаетъ того, что Богъ во всѣхъ отношеніяхъ есть существо безконечное, тогда какъ всѣ мы конечны? Тѣмъ не менѣе мы, основываясь на аналогіи нашего духа съ Богомъ, какъ его Творцемъ, считаемъ себя обязанными приписывать и Ему личныя свойства духа, бывъ при этомъ совершенно убѣждены, что чрезъ это отнюдь не усвояемъ Ему чего либо чуждаго и противорѣчащаго Его безконечной природѣ. Почему? Потому что мы, дѣлая это, вовсе не снимаемъ съ самихъ себя свойствъ личнаго духа и не переносимъ ихъ цѣликомъ, какъ дѣлаютъ наши противники, на Бога, а только на основаніи ихъ, какъ отображеній безконечнаго Духа, съ увѣренностію заключаемъ о подобныхъ свойствахъ и въ этомъ Духѣ, представляя въ тоже время послѣднія вполнѣ соотвѣтственными съ Его безконечною природою и стоящими, конечно выше всякихъ границъ конечнаго бытія и условій преемственности или послѣдовательности.

Но говорятъ, что разумъ потому уже самому, что онъ разумъ, и воля потому уже самому, что она воля, не могутъ быть безконечными, а потому и не могутъ быть мыслимы въ безконечномъ. Тоже самое должно быть сказано и о чувствѣ. Почему же разумъ, воля и чувство не могутъ быть мыслимы безконечными? Потому, какъ говорилъ Спиноза, что omnis determinatio est negatio, или что тоже: все, что̀ составляетъ

нѣчто опредѣленное въ бытіи, есть уже его отрицаніе, или граница. Но, какъ мы уже замѣчали, говоря вообще о свойствахъ Божіихъ (§ 56), ничего не можетъ быть несостоятельнѣе и недѣйствительнѣе этого положенія, на которомъ опирается весь аргументъ пантеистовъ противъ духовно-личныхъ свойствъ въ Богѣ. Опредѣляющія качества бытія и границы, въ которыя они поставлены, не только не составляютъ ничего тождественнаго между собою, но напротивъ находятся въ такомъ между собою отношеніи, въ какомъ бытіе стоитъ къ небытію, или жизнь—къ смерти. Гдѣ сравнительно больше опредѣляющихъ свойствъ и качествъ, какъ напр. въ человѣкѣ, тамъ сравнительно менѣе замѣтны границы бытія и наоборотъ, чѣмъ гдѣ бываетъ ихъ меньше, напр. въ камнѣ, тѣмъ бываютъ тамъ замѣтнѣе и ощутительнѣе эти границы. Если же опредѣляющія качества не составляютъ одного и того же съ границами бытія, и даже стоятъ между собою въ обратномъ отношеніи, то спрашивается, почему бы нельзя было представить ихъ стоящими внѣ всякихъ границъ и въ такомъ видѣ приписать существу безконечному? Какое же здѣсь будетъ противорѣчіе? Не будетъ ли наоборотъ страннымъ и противорѣчивымъ дѣломъ—отнимать всѣ свойства у Существа безконечнаго потому только, что они находятся въ ограниченномъ видѣ въ существахъ конечныхъ, какъ будто бы вслѣдствіе этого они уже не могутъ быть безграничными и въ такомъ видѣ принадлежать существу безконечному? Возьмемъ для примѣра одно изъ самыхъ существеннѣйшихъ свойствъ, принадлежащихъ многимъ конечнымъ существамъ—жизнь. Спрашиваемъ, будетъ ли раціонально на томъ основаніи, что жизнію обладаютъ существа конечныя, отказывать въ ней Существу безконечному, виновнику самой жизни? На этомъ основаніи пришлось бы отказать Ему и въ самомъ бытіи, потому что и бытіемъ обладаютъ всѣ конечныя существа. Не сообразнѣе ли будетъ на-

противъ и съ требованіями разума и съ существомъ дѣла потому именно, что жизнь имѣютъ конечныя существа, приписать и существу безконечному жизнь, только въ ея совершеннѣйшей и безграничной формѣ, подобно тому какъ приписываемъ Ему и вообще бытіе безграничное совершенное, въ чемъ не отказываютъ Ему и пантеисты?

Между тѣмъ тоже самое нужно сказать и относительно приписываемыхъ нами Богу существенныхъ свойствъ духовно-личнаго бытія. Такъ мы приписываемъ Богу разумъ. Намъ говорятъ, что хотя мы владѣемъ разумомъ, но мы существа конечныя и что приписывать Богу разумъ значитъ дѣлать и самаго Бога существомъ конечнымъ. Но неужели мы вправѣ отказать Богу въ разумѣ потому только, что мы владѣемъ имъ, будучи существами конечными? Не должны ли мы напротивъ именно въ силу этого же самаго основанія, съ увѣренностію предположить въ Богѣ подобный же разумъ, только стоящій выше всякихъ ограниченій, что мы и дѣлаемъ?—Намъ говорятъ, что разумъ, какъ разумъ, уже долженъ быть непремѣнно ограниченъ и конеченъ и не можетъ быть не ограниченнымъ. Но все это положительная неправда. Мы, владѣющіе разумомъ, если захочемъ, очень хорошо можемъ сознавать, что разумъ нашъ и границы, въ которыя онъ поставленъ, далеко не одно и тоже, и что даже эти границы силою и работою нашей мысли все болѣе и болѣе могутъ быть раздвигаемы или сокращаемы. Въ особенности же это становится замѣтнымъ на людяхъ, обладающихъ сильнымъ умомъ и далеко упреждающихъ другихъ въ своемъ умственномъ развитіи и обладаніи знаніями. Почему же мы не можемъ допустить такой разумъ, который бы стоялъ уже внѣ и выше всякихъ ограниченій и мыслить его въ Существѣ безконечномъ и безграничномъ? Какое тутъ противорѣчіе? Все же доселѣ сказанное о разумѣ Божіемъ имѣетъ всю свою силу и въ отношеніи къ волѣ и

чувству, которыя мы совмѣстно съ разумомъ, приписываемъ Богу въ ихъ совершеннѣйшемъ и безусловномъ видѣ, бывъ совершенно убѣждены, что въ этомъ нѣтъ никакого противорѣчія.

Но, говорятъ еще, личное бытіе вообще по самому существу своему необходимо представляетъ изъ себя нѣчто сформированное и сплоченное, чтò въ свою очередь необходимо предполагаетъ границу, съ одной стороны ограждающую самое личное бытіе, а съ другой исключающую все то, чтó находится внѣ его.—На это достаточно замѣтить, что сущность личнаго бытія заключается не въ его внѣшней сформированности, а въ особенномъ свойствѣ или характерѣ его внутренняго содержанія. И камни и растенія и животныя имѣютъ сформированность, вслѣдствіе чего они съ одной стороны представляютъ изъ себя нѣчто въ себѣ заключенное или замкнутое, а съ другой исключаютъ собою все внѣ ихъ находящееся, но все это не личности. Съ личнымъ бытіемъ въ мірѣ мы встрѣчаемся первый разъ только въ лицѣ человѣка, обладающаго тѣмъ, чего не достаетъ въ другихъ тваряхъ, а именно, самосознательнымъ и разумно-свободнымъ духомъ. Самосознаніе, слѣдовательно, и самоопредѣленіе, составляютъ только основу и характеристическую черту личности. Но самосознаніе и самоопредѣленіе, какъ извѣстно, не суть что либо по отношенію къ духу человѣческому чисто внѣшнее или приходящее совнѣ и ограждающее его, а напротивъ они образуютъ собою нѣчто такое, чтò возникаетъ или исходитъ извнутри самаго духа и чтò проникаетъ все его существо. Почему же они не могутъ быть мыслимы безъ противорѣчія въ Духѣ безконечномъ, если мы будемъ представлять Его съ совершеннѣйшимъ самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ, истекающими изъ глубины Его безконечнаго существа и проникающими собою все это существо? Если самосознаніе и самоопредѣленіе являются въ

конечномъ духѣ не иначе, какъ конечными и ограниченными, то это происходитъ отъ того, что самая природа этого духа конечна и ограничена. Въ духѣ же безконечномъ и безграничномъ, чтó само собою понятно, они должны быть не иными, какъ безконечными или безграничными, потому что то, съ чѣмъ они совпадаютъ, какъ содержащее съ содержимымъ, т. е. существо этого духа по самой природѣ своей безконечно и безгранично. Правда, что допускаемое нами въ духѣ безконечномъ самосознаніе и самоопредѣленіе представляютъ собою своего рода внутреннее ограниченіе или разграниченіе, но странно было бы смѣшивать его и отождествлять съ ограниченностію конечныхъ тварей по самому ихъ существу и бытію, съ чѣмъ ничего общаго оно не имѣетъ. Умѣстнымъ здѣсь можетъ казаться развѣ только то недоумѣніе, какимъ образомъ Богъ можетъ сознавать Себя, какъ личность отличную или отдѣльную отъ міра и въ тоже время оставаться безконечнымъ и сознавать Себя таковымъ? Но это недоумѣніе обще съ тѣмъ уже разсмотрѣннымъ нами (§ 69) недоумѣніемъ,—какъ примирить съ безграничностію существа Божія существованіе внѣ или подлѣ его міра? На это мы отвѣчали тѣмъ, что міръ какъ твореніе или осуществленіе вовнѣ собственныхъ мыслей и намѣреній Божіихъ не есть что либо совершенно стороннее по отношенію къ Богу или Ему противолежащее, а напротивъ онъ находится въ самой близкой и внутренней связи съ существомъ Божіимъ, которое собою его обнимаетъ и въ себѣ содержитъ. Если же Богъ далъ подлѣ Себя бытіе міру безъ всякаго противорѣчія Своей безграничности, то само собою понятно, что ничто не мѣшаетъ Ему оставаться и сознавать Себя безконечнымъ и тогда, когда Онъ въ Своемъ самосознаніи или самоопредѣленіи отличаетъ Себя отъ міра, или же міръ отъ Себя Самаго.

II.

О единствѣ Существа Божія.

§ 79.

Уяснивши понятіе о существѣ Божіемъ, какъ бытіи безконечномъ и чисто-духовномъ, мы естественно приходимъ къ мысли объ его безусловномъ единствѣ, или единичности. Безконечное потому уже самому, что безконечно, не можетъ быть многимъ и необходимо должно быть едино. Не только много, но и два безконечныхъ не можетъ быть допущено безъ противорѣчія ихъ безконечности. Если конечныхъ существъ много, если каждое изъ нихъ не только не исключаетъ, а напротивъ необходимо предполагаетъ рядъ другихъ многихъ существъ, принадлежащихъ къ извѣстному роду или виду, то это именно потому, что всѣ они конечны, иначе говоря, потому, что ни одно изъ нихъ не обладаетъ всецѣлымъ бытіемъ и что это бытіе распредѣлено между ними только по частямъ, вслѣдствіе чего собственно и происходятъ разные роды и виды существъ и многіе отдѣльные индивидуумы. Богъ же владѣетъ всею полнотою совершеннѣйшаго или божественнаго бытія, а потому при Немъ немыслимъ ни родъ или видъ бытія, къ которому бы Онъ могъ принадлежать, ни рядъ подобныхъ Ему существъ, которыя бы могли стоять подлѣ или внѣ Его. Поэтому, признавая существо Божіе безконечнымъ, мы не можемъ не признавать его въ тоже время безусловно единичнымъ или единственнымъ. Съ другой стороны признаніе въ Существѣ Божіемъ полнѣйшаго и совершеннѣйшаго духовнаго бытія, необходимо требуетъ предположить въ немъ присутствіе и полнѣйшаго внутренняго единства, нераздѣльнаго съ единствомъ численнымъ, и служащаго основаніемъ для послѣдняго. Каждое существо, насколько заключаетъ въ себѣ сосредото-

ченное во едино бытіе, представляетъ собою нѣчто единое. Но единство всѣхъ конечныхъ существъ только относительное или условное, потому что оно всегда болѣе или менѣе зависитъ отъ внѣшнихъ условій, благопріятствующихъ ему, или разрушительно на него дѣйствующихъ. Сравнительно съ другими низшими конечными существами духъ человѣческій менѣе подчиненъ этимъ условіямъ, почему его существо представляетъ собою въ мірѣ высшій и превосходнѣйшій образецъ единства бытія,—единства, не приходящаго совнѣ, а истекающаго изъ глубины его же самаго, единства, опредѣляемаго внутренне-объединяющею силою самосознанія, самоопредѣленія и самоощущенія. Но и это единство бытія есть далеко не полное и совершенное единство, потому что духъ нашъ далеко не имѣетъ всей полноты духовнаго бытія и тѣмъ, что имѣетъ, вслѣдствіе своей ограниченности и условности, онъ никогда не въ состояніи вполнѣ овладѣть и чрезъ это возвести его въ себѣ къ полному объединенію. Только Духъ безконечный заключаетъ въ себѣ всю полноту духовнаго бытія и обладаетъ ею всецѣло и совершеннѣйшимъ образомъ, объединяя ее въ единствѣ полнѣйшаго самосознанія, самоопредѣленія и самочувствованія, а потому Его одного существо представляетъ собою внутреннѣйшее, совершеннѣйшее и нераздѣлимое единство, котораго только слабый отблескъ замѣчается въ ограниченномъ существѣ нашего духа. Итакъ Богъ, какъ безконечный и притомъ безконечный духъ, есть единъ,—единъ и въ смыслѣ единства численнаго и въ смыслѣ высшаго, внутреннѣйшаго единства.

§ 80.

Ученіе откровенія.

Какъ ветхозавѣтное, такъ и новозавѣтное откровеніе, въ виду противодѣйствія языческому политеизму, учитъ по преи-

муществу о численномъ единствѣ въ существѣ Божіемъ, но при этомъ имъ само собою предполагается, а отчасти и прямо указывается и его внутреннее единство.

Ветхозавѣтное откровеніе не только ясно учитъ о единствѣ Божіемъ, но одною изъ самыхъ главныхъ существеннѣйшихъ задачъ его было именно то, чтобы со всею силою утвердить въ еврейскомъ народѣ вѣру въ Бога, какъ Бога единаго, который и въ Своемъ существѣ только единъ и является единымъ въ мірѣ, одинъ сотворивши его и одинъ управляя имъ, при чемъ, что само собою понятно, не должны были имѣть никакого мѣста и значенія признаваемые язычниками многіе боги, существующіе только въ ихъ воображеніи и составляющіе одно суетное ничтожество. Поставляя Своему народу въ заповѣдь вѣру въ Себя, какъ единаго Бога, Богъ говоритъ: *Азъ есмь Господь Богъ твой изведый тя изъ земли египетскія, отъ дому работы, да не будутъ тебѣ бози иніи развѣ Мене* (Исх. 20, 2. 3). Изъясняя мысль, заключающуюся въ сей заповѣди, Моисей, обращаясь къ народу, говоритъ: *да разумѣеши ты, яко Господь Богъ твой сей Богъ есть и нѣсть развѣ Его... И увѣси днесь и обратишися умомъ, яко Господь Богъ твой сей Богъ на небеси горѣ и на земли долу и нѣсть развѣ Его* (Второз. 4, 35. 39); *слыши, Израилю, Господь Богъ нашъ Господь единъ есть* (Второз. 6, 4). Богъ, слѣдовательно, по изъясненію Моисееву, не потому долженъ быть чтимъ народомъ еврейскимъ, что Онъ есть Богъ только его одного, тогда какъ другіе народы имѣютъ своихъ особенныхъ боговъ, а потому, что Онъ одинъ и есть только Богъ, и что кромѣ Его нѣтъ и не можетъ быть другого Бога. Свидѣтельствомъ же его единства, исключающаго собою всякую возможность многихъ другихъ божествъ, служитъ то, что Онъ есть Богъ не только тамъ, гдѣ находится избранный народъ Его, но Онъ есть Богъ вездѣ, Богъ и на небеси горѣ и на земли—

долу. Не менѣе яснымъ свидѣтельствомъ Его единства служитъ и то, что все, происходящее въ мірѣ, не исключая и судьбы людей, не зависитъ отъ воли и дѣйствій другихъ какихъ либо божественныхъ существъ, а единственно истекаетъ отъ воли Его одного, воли всесильной и вседѣйствующей. Указывая еврейскому народу на то, какъ суетны боги языческіе и какъ суетны всѣ на нихъ надежды, Богъ о Самомъ Себѣ говоритъ: *видите, видите, яко Азъ есмь и нѣсть Богъ развѣ Мене, Азъ убію и живити сотворю, поражу и Азъ исцѣлю и нѣсть иже изметъ отъ руку Моею* (Второз. 32, 39).

Ясно послѣ сего, замѣтимъ мимоходомъ, какъ неумѣстны и странны попытки нѣкоторыхъ раціоналистическихъ толковниковъ отыскивать въ ученіи Моисеевомъ о Богѣ слѣды его вѣры въ многобожіе. Ихъ ссылки на то, что Моисей называетъ Бога Ellohim, выражающимъ множественность, а также что называетъ Его то Богомъ Авраама, Исаака и Іакова (Исх. 3, 6. 15), то Богомъ евреевъ (Исх. 3, 18), Богомъ боговъ и Господомъ господей (Втор. 10, 17) ровно ничего не значатъ въ виду Его столь яснаго ученія о единомъ истинномъ Богѣ и притомъ ученія прямо направленнаго противъ многобожія и идолопоклонства. Если онъ называетъ Бога Ellohim, выражающимъ собою множественность, то еще отнюдь не даетъ права считать множественнымъ самое существо Божіе, признаваемое имъ безусловно единичнымъ. Онъ употребляетъ это наименованіе и тамъ, гдѣ со всею ясностію и рѣшительностію учитъ о единствѣ Божіемъ и, что особенно замѣчательно, даже отождествляетъ его съ другимъ именемъ Божіемъ Iehova, совмѣстно ставя ихъ одно подлѣ другаго Iehova Ellohim (Исх. 9, 30; Второв. 4, 39; 6, 4). Если, далѣе, Моисей называетъ Бога Богомъ Авраама, Исаака, Іакова, а также Богомъ евреевъ, то это отнюдь не означаетъ того, чтобы онъ считалъ Его только частнымъ или національнымъ Богомъ, потому что

Онъ, какъ мы уже видѣли, признаетъ Его же Богомъ всего міра, Богомъ вездѣсущимъ (Второз. 4, 39). Мысль же, въ семъ случаѣ выражаемая Моисеемъ, очевидно, та, что Богъ, будучи творцемъ и владыкою всего міра, только сдѣлалъ предметомъ особенныхъ Своихъ попеченій и любви, какъ Авраама, Исаака и Іакова, такъ и весь еврейскій народъ, избравши и предназначивши ихъ для выполненія Своихъ великихъ плановъ о всѣхъ людяхъ. Если наконецъ Моисей называетъ Бога Богомъ боговъ и Господомъ господей, то странно было бы не понять того, что, говоря это, онъ только приспособляетъ свой языкъ къ языку народному, вовсе не думая этимъ придавать какое либо значеніе тѣмъ языческимъ богамъ, которыхъ ничтожество представляетъ онъ съ неменьшею силою, чѣмъ съ какою утверждаетъ безусловное единство истиннаго Бога (Лев. 17, 7; 19, 4; Второз. 4, 3 и 28; 32, 21 и 38).

И псалмопѣвецъ употребляетъ подобный приспособительный языкъ, говоря о Богѣ: *нѣсть подобенъ Тебѣ въ бозѣхъ, Господи, и нѣсть по дѣломъ Твоимъ.* Но здѣсь же съ какою неотразимою ясностію и твердостію учитъ о Его единствѣ, такъ продолжая свою рѣчь: *вси языцы, елика сотворилъ еси, пріидутъ и поклонятся предъ Тобою, Господи, и прославятъ имя Твое, яко велій еси Ты и творяй чудеса, Ты еси Богъ единъ* (Пс. 85, 8—10)! Богъ, о которомъ говоритъ псалмопѣвецъ, есть творецъ всѣхъ народовъ, которые если и забыли Его, ставъ почитать боговъ бездушныхъ (Пс. 105, 28), то нѣкогда познаютъ свое заблужденіе и обратятся къ Нему, какъ истинному живому Богу (Пс. 41, 3), который великъ во всѣхъ дѣлахъ своихъ, и есть только одинъ, ибо „кто Богъ кромѣ Господа и кто защита кромѣ Бога нашего“ (Пс. 17, 32) [1])?

[1]) Въ своей молитвѣ Езекія дѣлаетъ подобное же указаніе на Бога, какъ творца и правителя всего міра, въ подтвержденіе того, что Онъ одинъ (4 Цар. 19, 15. 19).

Съ неменьшею ясностію и твердостію учили о единствѣ Божіемъ пророки, воздвигаемые Богомъ съ нарочитою цѣлію для того, чтобы поддерживать и укрѣплять вѣру въ Него, какъ единаго истиннаго Бога и чтобы охранять народъ еврейскій отъ языческаго многобожія и идолопоклонства. Вотъ, напримѣръ, съ какою поражающею очевидностію и рѣшительностію Самъ Богъ, называя языческихъ боговъ пылью, говоритъ о Себѣ чрезъ пророка: *Азъ первый и Азъ по сихъ, кромѣ Мене нѣсть Бога .. свидѣтели вы есте, аще есть Богъ, развѣ Мене* (Ис. 44, 6. 8. 20), *помяните первая отъ вѣка, яко Азъ есмь Богъ и нѣсть еще развѣ Мене* (46, 9; 45, 5). А что провозвѣщаемый пророками Богъ былъ не національнымъ только, а Богомъ всѣхъ народовъ, яснымъ подтвержденіемъ сему между прочимъ служитъ то, что они предвозвѣщали тѣ времена, когда народы, не признававшіе истиннаго Бога своимъ Богомъ, скажутъ Ему: *Господь Богъ нашъ.. Ты еси* (Ос. 2, 23) и когда *будетъ Господь единъ и имя Его едино* (Захар. 14, 9)[1]).

[1]) *Примѣч.* Не лишне замѣтить, что всѣ указанныя нами и подобныя имъ попытки къ заподозрѣнію чистаго монотеизма въ ветхозавѣтномъ ученіи о Богѣ дѣлались и дѣлаются въ томъ предположеніи, что будто бы необходимо долженъ быть признанъ первоначальною формою религіи въ человѣчествѣ не монотеизмъ, а политеизмъ. Но эта гипотеза, какъ ни усиливаются сообщить ей научную постановку, не заключаетъ въ себѣ ничего твердо-научнаго, потому что не оправдывается ни историческими данными, ни психологическими. Ея поборники обыкновенно ссылаются на тотъ историческій фактъ, что исторія всѣхъ древнихъ народовъ застаетъ въ нихъ на первыхъ порахъ не монотеизмъ, а политеизмъ. Но не говоримъ уже о томъ, что совершенно иное утверждаетъ священная исторія, представляющая собою памятникъ болѣе древній, чѣмъ всѣ другіе историческіе памятники, а спрашиваемъ,— даетъ ли ясное и прямое свидѣтельство исторія хотя одного какого либо древняго народа о томъ, что онъ содержалъ политеизмъ не только въ началѣ своего историческаго бытія, но и съ самаго начала своего существованія, или въ свои доисторическія времена? Ни одна исторія ничего прямаго и положительнаго не говоритъ объ этомъ, а между тѣмъ между первоначальною религіею въ каждомъ народѣ и тою формою, въ которой она появлялась въ немъ со вступленіемъ его въ историческую

Новозавѣтное же откровеніе не только во всей силѣ принимаетъ, но и еще въ большемъ свѣтѣ представляетъ истину единства Божія, яснѣе прежняго показывая то, что Богъ творецъ и владыка всего есть Богъ не только іудеевъ, но и всѣхъ народовъ (Рим. 3, 29. 30) и что, поэтому, Онъ, очевидно, одинъ. Кромѣ того, оно яснѣе указываетъ и на внутреннее единство въ Богѣ, изображая Его, какъ вездѣсущаго и разумно-свободнаго духа (Іоан. 4, 24. 2 Кор. 3, 17), при чемъ немыслимо въ Немъ какое либо раздѣленіе на части, или распаденіе на многія отдѣльныя сущности. Іисусъ Христосъ, подтвердивши первую изъ всѣхъ заповѣдей ветхаго завѣта:

жизнь, долженъ быть допущенъ значительный промежутокъ времени и длинный процессъ религіознаго развитія, въ началѣ котораго ничто не мѣшаетъ помѣстить монотеизмъ. Кромѣ того, отъ до-историческихъ временъ каждаго народа въ наслѣдіе его исторіи досталась его миѳологія. Изъяснять ея происхожденіе творчествомъ политиковъ или поэтовъ или философовъ, какъ это дѣлали нѣкоторые древніе (Евгемеръ мессенскій въ IV в. до Р. Х.) и позднѣйшіе писатели (Банье Бохартъ, Фоссіусъ и Гуэцій), обращая миѳическія лица въ историческія—значитъ не входить въ существо предмета. Во всѣхъ древнихъ миѳахъ вѣетъ духъ религіозный, и этотъ духъ, конечно, былъ творцемъ ихъ, а не что либо иное. Между тѣмъ при серьезномъ вниканіи въ древне-языческія миѳологіи, нельзя не замѣтить въ глуби ихъ подъ позднѣйшими наростами политеизма нѣкоторыхъ слѣдовъ и монотеизма. (См. Тв. отц. о единобожіи, какъ первонач. видѣ религіи. 1857 г. ч. 16, стр. 328). Почему же опять не предположить, первою религіею всѣхъ народовъ былъ монотеизмъ, а не политеизмъ? Исторія этому предположенію не мѣшаетъ.

Но противники монотеизма большею частію и сами не долго останавливаются на исторической почвѣ, волею или неволею сознавая положеніе свое здѣсь шаткимъ, а поскорѣе уносятся въ область психологическихъ умозрѣній, надѣясь найти здѣсь для себя болѣе благопріятную подпору и подмогу. Выходя изъ того положенія, что будто бы идея единаго Бога самая высшая и абстрактнѣйшая идея,—идея, добываемая самымъ длиннымъ процессомъ воспріятія совнѣ многихъ и разнообразныхъ впечатлѣній, а также путемъ рефлекса, они утверждаютъ, что не мыслимое дѣло, чтобы въ умахъ людскихъ могла появиться идея Бога, какъ идея высшаго единства, прежде чѣмъ они могли научиться познавать частичное и многое и отсюда восходить къ общему и единому, и что, поэтому, самый законъ постепеннаго развитія и совершенствованія, которому подчинено человѣчество, необходимо требуетъ того, чтобы въ его исторіи политеизмъ былъ поставленъ на первомъ мѣстѣ, монотеизмъ же на послѣд-

слыши, Израилю, Господь Богъ вашъ Господь единъ есть (Марк. 12, 29), въ Своей молитвѣ къ Богу Отцу говорилъ: *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога* (Іоан. 17, 3). Раскрывая же мысль о единомъ истинномъ Богѣ, ап. Павелъ въ подтвержденіе Его единства и истинности обыкновенно ссылается на то, что Онъ сотворилъ небо и землю и все, что есть въ нихъ и обо всемъ этомъ промышляетъ (Дѣян. 14, 15—17; 17, 24—27). По его представленію, тотъ долженъ быть признаваемъ истиннымъ Богомъ, кто создалъ все и обо всемъ печется. Но міръ созданъ однимъ и одинъ промышляетъ о немъ. Этотъ одинъ,

---

немъ. Таково было по своей главной мысли ученіе *Готфрида Германа Юма, Огюста Конта и Гегеля* (См. о происхожд. и первонач. формѣ политеизма, Труд. Кіев. Акад. 1876 г. ноябр. стр. 297).

Но спрашивается, что это была за идея единаго Бога, которую они считали самою абстрактнѣйшею идеею и производили изъ рефлекса и долгихъ наблюденій надъ внѣшними міровыми явленіями? Имѣла ли она что либо общее съ идеею Бога, присущею каждому, какъ образованному, такъ и необразованному монотеисту? Ясно, что она была ничто иное, какъ только разсудочное обобщеніе въ одномъ высшемъ представленіи замѣчаемаго въ мірѣ благоустройства и порядка, а потому не заключала въ себѣ ровно ничего похожаго на живую монотеистическую идею, содержаніе которой всегда составляетъ Богъ, какъ живое и опредѣленное существо отличное отъ міра и стоящее выше міра и всего міроваго. Образованный монотеистъ, конечно, неоднократно обращается къ міровымъ явленіямъ, чтобы отъ нихъ своею мыслію подняться къ первопричинѣ всего существующаго, но онъ очень хорошо сознаетъ, что чрезъ это не добывается, а только проясняется или осмысляется присущая его душѣ готовая идея Бога, и что эта идея живаго и дѣйствительнаго Бога вовсе не есть что либо похожее на ту абстрактную и безжизненную идею всеобщаго и единаго существа, которую разсудокъ посредствомъ рефлекса могъ бы образовать на основаніи наблюденія надъ безчисленными и разнообразными явленіями міровыми. Таково же по своему существу сознаніе и у монотеиста не способнаго къ рефлексивной мысли. Обращаясь къ міру, онъ вездѣ въ немъ видитъ слѣды или образъ Божества, но это происходитъ не отъ того, что явленія міровыя сами по себѣ заставляютъ его мысль подниматься къ первой причинѣ всего существующаго, а отъ того, что въ самой душѣ его есть уже готовое чувство Божества, которое, бывъ укрѣпляемо вѣрою въ Него какъ творца міра, каждый разъ невольно подсказываетъ ему, что все созерцаемое имъ есть твореніе рукъ Божіихъ. Итакъ противники монотеизма напрасно

поэтому, и долженъ быть только почитаемъ истиннымъ Богомъ. Потому то мысль о единствѣ Божіемъ онъ выражаетъ въ слѣдующей формѣ: *идолъ ничтоже есть въ мірѣ, яко никтоже Богъ инъ, токмо единъ. Аще бо и суть глаголеміи бози или на небеси или на земли, якоже суть бози мнози и господіе мнози; но намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Негоже вся и мы у Него* (1 Кор. 8, 4—6). *Единъ Богъ и Отецъ всѣхъ, Иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ* (Еф. 4, 6). Являясь же единымъ въ своихъ дѣйствіяхъ въ мірѣ, Богъ, по изображенію Апостола, и въ Своемъ собственномъ существѣ есть единъ. Онъ—*единъ премудрый* (Рим. 14, 27. 1 Тим. 1, 17), *единъ сильный* (1 Тим. 6, 15) и *единъ имѣяй безсмертіе* (1 Тим. 6. 16).

трактуютъ о какой то абстрактной или добываемой однимъ разсудочнымъ рефлексомъ идеѣ единаго Бога, какъ будто бы составляющей собою существенную характеристику монотеизма. Она чужда каждому монотеисту, и о ней, поэтому, не должно быть никакой рѣчи когда идетъ вопросъ о томъ, могла ли быть присущею людямъ на первыхъ порахъ идея единаго истиннаго Бога. Если мы утверждаемъ это, то разумѣемъ въ семъ случаѣ не какую либо абстрактную или отвлеченно разсудочную, а живую или сердечную идею Бога, всегда сохраняющую за собою эти неотъемлемыя ея свойства, находится ли она только на степени одного непосредственнаго сознанія, или же подымается до возможно яснаго и отчетливаго знанія. Утверждаемъ же это на ниже слѣдующемъ твердомъ основаніи. Если и теперь не только тысячами, но и милліонами существуютъ такого рода монотеисты, которые хотя очень мало обнаруживаютъ способности къ рефлексивнымъ или философскимъ разсужденіямъ о мірѣ, тѣмъ не менѣе имѣютъ самую живую и искреннюю вѣру въ единаго истиннаго Бога, то почему бы нельзя было допустить, чтобы подобною вѣрою могли обладать и первые люди или народы, хотя бы они и далеки были отъ развитія или образованія, которое является, какъ болѣе позднее достояніе человѣчества?

Но говорятъ: если бы и допустить, что монотеизмъ былъ первою религіею въ человѣчествѣ, то вовсе не было бы объяснимо то, какъ люди могли бы утратить истину, которою обладали на первыхъ порахъ, и какъ—очутиться въ обладаніи тѣмъ, что составляетъ прямую противоположность истинѣ, т. е. заблужденіе и ложь.—Все это было бы такъ, если бы язычники дѣйствительно совершенно утратили истину, или вѣру въ истиннаго Бога, и если бы язычество не заключало въ себѣ никакого слѣда этой истины, и было только одною прямою ложью. Но противъ этого говорятъ всѣ древніе религіозные языческіе памятники и, что важнѣе всего, и самое христіанское откровеніе. Ап. Павелъ не

§ 81.

Ученіе церкви.

Принявъ въ такомъ видѣ отъ апостоловъ истину единства Божія, церковь христіанская включила ее во всѣ свои древніе символы, давъ ей здѣсь первое мѣсто между всѣми существеннѣйшими догматами вѣры, обязательными для каждаго ея члена [1]). Но этого одного недостаточно было для ея огражденія и полнаго утвержденія. Сильное своею давностію и своими гражданскими правами языческое многобожіе, ставшій кромѣ того во 2-мъ вѣкѣ усиливаться гностицизмъ съ его двумя божествами добрымъ и злымъ, затѣмъ впослѣдствіи надолго смѣнившее его роль манихейство съ своими двумя началами добрымъ и злымъ,—все это вызывало церковь на

только не отрицаетъ у язычниковъ присутствіе истинной идеи, или идеи единаго истиннаго Бога, но даже прямо ее предполагаетъ, когда говоритъ, что *разумное Божіе явѣ есть въ нихъ* (Римл. 1, 19). Упрекаетъ же онъ ихъ за то, что они, осуетившись своими помышленіями и омрачивъ свое сердце, истину Божію обратили въ ложь и что, познавъ Бога, не прославляли Его какъ Бога, а измѣнили славу Его въ образъ подобный тлѣнному человѣку и другимъ тварямъ (тамъ же, ст. 23 и 25), иначе говоря, упрекаетъ за то, что, имѣя въ душѣ своей идею истиннаго Бога, примѣнили ее не къ тому, что̀ составляло ея дѣйствительное содержаніе и предметъ, т. е. къ Богу, а къ тому, что было ей совершенно противно и чуждо, т. е. къ тварямъ. Язычникъ въ этомъ отношеніи много похожъ былъ на то выбѣжавшее далеко изъ дома отца своего и заблудившееся дитя, которое пристаетъ къ каждому встрѣчному путнику и считаетъ его своимъ отцемъ, дѣлая это не потому, чтобы въ немъ потерялась память о его родномъ отцѣ, а потому именно, что обманчиво предполагаетъ найти въ другихъ этого самаго отца. Приведите его къ его родному отцу, дайте ему возможность ясно разглядѣть его, и оно легко пойметъ свой прежній обманъ и навсегда откажется отъ него. Тоже было и съ язычниками въ отношеніи ихъ къ Богу, подтвержденіемъ чему служатъ ихъ частыя и многочисленныя обращенія въ христіанство, какъ при самомъ началѣ проповѣди апостольской, такъ и послѣ.

[1]) Всѣ древнѣйшіе символы (церквей—іерусалимской, кесарійской, антіохійской, александрійской, кипрской и римской) начинаются такъ: πιστεύω или πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν... По поводу этой формулы, которою отличались символы всѣхъ древнихъ восточныхъ церквей, *Руфинъ* замѣчаетъ слѣдующее: когда мы

непрерывную защиту истины единства Божія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на ея болѣе полное раскрытіе и разъясненіе. Служа этому дѣлу, древніе пастыри и учители церкви главною задачею для себя поставляютъ то, чтобы доказать существованіе численнаго единства въ Богѣ, но имѣя это въ виду, они естественно касаются и внутреннихъ основъ этого единства, вслѣдствіе чего вмѣстѣ съ численнымъ уясняютъ и внутреннее единство въ Богѣ, дѣлающее Его существо единымъ и нераздѣлимымъ въ самомъ себѣ, а потому и по числу единымъ. Чтобы показать несостоятельность языческаго многобожія, христіанскіе апологеты указываютъ на то, что оно не есть истинная религія, а одно преступное отступленіе отъ древней всеобщей вѣры въ единаго Бога[1]), что далѣе оно, какъ плодъ грубой невѣжественности и испорченности людей, такъ суевѣрно и нелѣпо, что этого не могли не замѣчать лучшіе изъ самихъ же языческихъ мыслителей, поэтовъ и философовъ, у которыхъ находимъ слѣды представленія о единомъ Богѣ[2]), и что наконецъ даже простой и необразованный народъ какъ бы инстинктивно сознавалъ эту нелѣпость, и въ своихъ молитвахъ

говоримъ, что восточныя церкви вѣруютъ во единаго Бога Отца, Вседержителя, и во единаго Господа, то надобно разумѣть здѣсь, что Онъ именуется единымъ не по числу, но всецѣло (unum non numero dici, sed universitate). Такъ, если кто говоритъ объ одномъ человѣкѣ, или одномъ конѣ, въ этомъ случаѣ одинъ полагается по числу: ибо можетъ быть и другой человѣкъ и третій, равно какъ и конь. Но гдѣ говорится объ одномъ такъ, что другой или третій не можетъ уже быть прибавленъ, тамъ имя одного берется не по числу, а всецѣло. Если, напримѣръ, говоримъ: одно солнце,—тутъ слово одно употребляется въ такомъ смыслѣ, что не можетъ быть прибавлено ни другое, ни третье. Тѣмъ болѣе Богъ, когда называется единымъ, то разумѣется единымъ не по числу, но всецѣло единымъ, именно въ томъ смыслѣ, что нѣтъ другого Бога" (Exposit. fid. p. 18).

[1]) Іуст. De monarch. n. 1.

[2]) Іуст. Cohort. ad graec. n. 18—20. De monarch. n. 2—5. Аѳинаг. Legat. pro christ. n. 5 et 6. Минуц. Octav. n. 19.

о помощи обращался къ Богу единому [1]). Для возстановленія же и уясненія понятія объ единомъ Богѣ, они указываютъ на него, какъ на Творца и Владыку міра, поэтому самому безконечно высшаго и совершеннѣйшаго всего того, что есть въ мірѣ, вслѣдствіе чего не можетъ быть въ Немъ мыслимо той множественности и дробности, какая принадлежитъ конечнымъ тварямъ, а напротивъ Онъ долженъ быть представляемъ безусловно единымъ или единичнымъ.

По *Іустину*, разумъ, ища причины вещей, таковою долженъ необходимо признать одно безначальное, потому что, допустивши два безначальныхъ, онъ долженъ будетъ предположить въ нихъ разности, подобныя тѣмъ, какія существуютъ въ конечныхъ существахъ, а для объясненія этихъ разностей вынужденъ будетъ предполагать новое безначальное существо, и такимъ образомъ онъ до тѣхъ поръ въ своихъ исканіяхъ не можетъ быть успокоенъ, пока не остановится на одномъ Безначальномъ, какъ послѣдней причинѣ вещей [2]). Это безначальное, будучи единымъ по числу, таково и въ Себѣ Самомъ, потому что Оно есть духъ, съ которымъ нѣчто сродное составляетъ нашъ духъ, есть тождественно Самому Себѣ, есть единое прекрасное и благое [3]). Съ точки зрѣнія *Аѳинагора* не можетъ быть никакого сомнѣнія въ единствѣ Бога, признаваемаго Творцемъ и Промыслителемъ міра, потому что какъ творческія, такъ и промыслительныя дѣйствія въ мірѣ не могутъ проистекать изъ причинъ многихъ, а должны принадлежать только одной. Но можетъ быть вопросъ развѣ только о томъ, нельзя ли допустить другого Бога равносильнаго Богу Творцу и Владыкѣ міра? На это Аѳинагоръ отвѣчаетъ: если допустить это,

[1]) Минуц. Octav. n. 18. Тоже Тертул. Apolog. c. 17. De testim. anim. n 2. Лактан. Instit. lib. II. c. 1.

[2]) Dialog. cum Tryph. n. 5.

[3]) Ibid. n. 4.

то нужно представить возможнымъ одно изъ двухъ, или эти божества будутъ занимать собою особенныя и отдѣльныя мѣста, или же будутъ совмѣщаться въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Но перваго нельзя допустить, потому что Богъ—Творецъ и Владыка міра, какъ по Своему существу безпредѣльный, обнимаетъ Собою и наполняетъ все, что есть внѣ Его, слѣдовательно немыслимъ подлѣ Него другой, подобный Ему Богъ—Творецъ и Владыка міра. Нельзя допустить и второго, т. е. того, чтобы съ Богомъ—Творцемъ и Владыкою міра могъ совмѣщаться другой подобный Ему богъ, составляя съ Нимъ одно цѣлое, подобно тому, какъ въ тѣлѣ глазъ, рука и нога составляютъ одно. Это могло бы имѣть мѣсто тогда, когда бы дѣло шло о человѣкѣ, напр. Сократѣ, рожденномъ и подверженномъ тлѣнію, состоящемъ изъ частей и могущемъ быть раздѣленнымъ на части, Богъ же, какъ безконечный и безстрастный, конечно, не состоитъ изъ частей [1]). *Минуцій* же по преимуществу развиваетъ ту мысль, что законы, порядокъ и гармонія въ мірѣ совершенно необъяснимы при допущеніи раздѣленія власти между многими, и что поэтому они необходимо предполагаютъ одного премудраго и всемогущаго правителя, сосредоточивающаго разумъ и силу въ себѣ одномъ, на что между прочимъ служитъ яснымъ указаніемъ то, что и на землѣ, не только въ обществахъ людскихъ, но и въ сборищахъ неразумныхъ животныхъ, напр. пчелъ и овецъ, единство и согласіе зависятъ только отъ власти одного [2]).

Подобнымъ же образомъ продолжаютъ доказывать и уяснять единство Божіе и тѣ изъ древнихъ учителей и писателей, которые должны были имѣть при этомъ въ виду и гностическій дуализмъ. Кромѣ указаній на міръ, ясно сви-

---

[1]) Legat. pro christ. n. 8.
[2]) Octav. n. 18.

дѣтельствующій объ единомъ своемъ Творцѣ и Владыкѣ [1]), *Ириней* останавливаетъ свое особенное вниманіе на самомъ понятіи о Богѣ, какъ существѣ безпредѣльномъ и совершеннѣйшемъ, въ чемъ должны бы были согласны быть и гностики, называвшіе Его иногда полнотою (πλήρωμα), и отсюда дѣлаетъ слѣдующій необходимый выводъ въ пользу единства Божія и противъ двойства или множественности боговъ. „Какимъ образомъ, спрашиваетъ онъ, можетъ быть выше Его (Бога—Творца и Владыки міра) другая полнота, начало, или сила, или другой Богъ, когда необходимо, чтобы Богъ, полнота всего, содержалъ все въ своей неизмѣримости и никѣмъ не былъ содержимъ? Если же есть нѣчто внѣ Его, то Онъ уже не полнота всего и не все содержитъ. Ибо полнотѣ или возвышенному надъ всѣмъ Богу не достаетъ того, чтó, какъ они говорятъ, внѣ Его. Но что имѣетъ недостатокъ и отъ чего отнято что либо, то не есть полнота всего"... [2]). „Поэтому должно быть, чтобы былъ или одинъ Богъ, который все содержитъ...., или чтобы были многіе безчисленные творцы и боги, начинающіеся другъ возлѣ друга и оканчивающіеся одинъ послѣ другаго, но тогда необходимо будетъ признать, что всѣ они содержатся другимъ какимъ либо большимъ ихъ существомъ, бывъ каждый изъ нихъ какъ бы заключенъ въ своей области и ни одинъ изъ нихъ (поэтому) не будетъ Богомъ [3])". Къ такому же выводу приходитъ и *Тертулліанъ*, останавливаясь на понятіи о Богѣ, какъ существѣ высочайшемъ или

[1]) Advers haeres. lib. II. c. 27. n. 2.

[2]) Advers. haeres. lib. II. c. 1. n. 2.

[3]) Ibid. n. 5. Впослѣдствіи Лактанцій подобнымъ же образомъ доказывалъ единство Божіе, указывая на то, что частичное бытіе, которымъ обладаютъ конечныя существа, несовершенно, Богъ же какъ существо совершеннѣйшее, долженъ обладать бытіемъ всецѣлымъ и потому долженъ быть одинъ (Instit. lib. I. c. 3).

верховномъ и отсюда приходя къ тому заключенію, что долженъ быть или одинъ Богъ, которому никакого нѣтъ соперника, равнаго по величію и могуществу, или если есть другія равныя Ему существа, то вовсе нѣтъ Бога, потому что не можетъ быть Богомъ тотъ, кто не выше всего существующаго въ мірѣ [1]). *Климентъ* же *александрійскій* и *Оригенъ*, продолжая развивать понятіе о Богѣ, какъ существѣ высочайшемъ и безпредѣльномъ, въ томъ собственно и полагаютъ исключительную преимущественность Его предъ всѣми конечными существами, что, тогда какъ послѣднимъ, вслѣдствіе ихъ ограниченности, принадлежитъ частичность, дробность и вообще множественность, Его природа напротивъ при полнотѣ и сосредоточенности въ одно всего совершеннѣйшаго бытія, представляетъ собою одно внутреннѣйшее духовное и нераздѣлимое единство, почему Онъ и есть единъ. Его единство превыше всякаго единства [2]), Онъ безусловно—во всѣхъ отношеніяхъ единъ,—единъ по числу—μονάς, и единъ въ Себѣ Самомъ своимъ внутреннимъ единствомъ—ἑνάς [3]), свидѣтельствомъ чему служитъ и единство, замѣчаемое вездѣ въ созданномъ Имъ мірѣ [4]).

Возникшій въ концѣ 3-го вѣка манихейскій дуализмъ представилъ для учителей церкви новый поводъ какъ къ утвержденію, такъ и разъясненію истины единства Божія. Въ опроверженіе этого лжеученія, они съ одной стороны указываютъ на то, что въ немъ недостаетъ надлежащаго пониманія нравственнаго зла, которое не есть какое либо независимое и отдѣльное отъ всего сотвореннаго бытіе, требующее для объясненія своего особеннаго творческаго злаго начала, а

---

[1]) Advers. Marcion. lib. I. c 3—5. Advers. Hermog. n. 4.
[2]) Strom. lib. V. c. 11 (Curs. compl. graec. t. IX. col. 109).
[3]) De princip. lib. I. c. 1. n. 6.
[4]) Contr. Cels. lib. I. n. 23.

есть не болѣе, какъ только извращеніе свободною волею человѣка его Богосозданной природы. Съ другой же стороны они показываютъ то, что допускаемыя этимъ лжеученіемъ два начала, доброе и злое, совершенно немыслимы и составляютъ одно положительное противорѣчіе. Потому что, какъ разсуждали они, допуская доброе и злое, какъ противоположныя и враждебныя начала, нужно представить одно изъ двухъ: или они равносильны между собою, или же нѣтъ. Но еслибы они были равносильны, то тогда, при ихъ взаимно—равномѣрномъ обезсиленіи, не было бы ни добра, ни зла, а если бы наоборотъ они не были равносильны, то тогда, при торжествѣ сильнѣйшаго надъ слабѣйшимъ, должно было бы быть или одно добро, или одно зло. Развѣ допустить бы еще третье высшее начало, которое бы собою ограждало отдѣльныя области и неприкосновенность власти тѣхъ двухъ началъ, но тогда, если они будутъ равны ему, будетъ не два, а три бога, если же будутъ ему подчинены, то тогда уже будетъ не два и не три, а только одинъ Богъ [1]).

Опровергая же заблужденія, противныя истинному ученію о единомъ Богѣ, учители церкви вмѣстѣ съ этимъ продолжаютъ заниматься и положительнымъ раскрытіемъ истины единства Божія, то указывая по прежнему на міръ, своимъ единствомъ и порядкомъ свидѣтельствующій о единомъ Творцѣ и Правителѣ, то останавливаясь на понятіи о Богѣ, какъ высочайшемъ и совершеннѣйшемъ существѣ и отсюда переходя къ выводу о немыслимости въ Немъ какой либо дробности и множественности. *Св. Аѳанасій*, обращая вниманіе на единство міра и существующіе въ немъ гармонію и порядокъ,

---

[1]) Аѳин. Orat. contr. gent. n. 6. Кирил. iерус. Orat. cathech. 6. n. 13. Васил. вел. In hexaemer. homil. 2. n. 4. Григ. наз. Orat. 40. n. 45. Август. De genes. contr. manich. lib. II. c. 29. n. 43. Дамаск. De fid. orthodox. lib. IV. c. 20.

носящіе на себѣ печать единой мысли и власти, не находитъ возможнымъ иначе объяснить это единство, какъ только допустивъ одного премудраго Творца и Промыслителя міра. Потому что при многихъ творцахъ и правителяхъ, такое единство невозможно,—гдѣ многоначаліе, тамъ безначаліе, почему многобожіе равносильно безбожію [1]). Къ такому же выводу приходилъ *Григорій нисскій*, разъясняя понятіе о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ. Существо совершеннѣйшее, по его разсужденію, должно быть всецѣло и во всемъ совершеннымъ и по мудрости или благости и правдѣ и по неизмѣняемости или вѣчности и всѣмъ другимъ свойствамъ, въ Немъ все должно быть однимъ чистымъ совершенствомъ, безъ всякой примѣси чего либо несовершеннаго. Если, поэтому, вообразить нѣсколько совершенныхъ существъ, то, если только они дѣйствительно совершенны, должны будутъ составлять одну и туже совершенную природу, одно и тоже существо, потому что ничего нельзя представить такого, что бы могло дѣлать существенное различіе между ними. Если же допустить, что между ними существуетъ дѣйствительное различіе, такъ что они составляютъ особенныя отдѣльныя существа, то необходимо будетъ допустить и то, что въ одномъ изъ нихъ недостаетъ чего либо изъ того, что есть въ другомъ, что, напр. одно древнѣе другого, или болѣе и полнѣе по своему бытію и совершенствамъ. Но тогда они не будутъ вполнѣ и дѣйствительно совершенными, какимъ долженъ быть истинный Богъ [2]). Подобное же соображеніе высказываетъ *Кириллъ александрійскій*, утверждая, что „потому не можетъ быть много божественныхъ существъ и Богъ необходимо долженъ быть единъ, что божественная натура, или Богъ, есть истинно сущее, истинно же

---

[1]) Orat. contr. gent. n. 38 и 39.

[2]) Praefat. orat. catech. ad fin.

сущее есть одно, а не многія" (τὸ ἀληθῶς ὂν ἓν εἶναι τι καὶ οὐ πολλά) [1]). Мысль, выраженная здѣсь Кирилломъ, та, что если въ конечныхъ существахъ есть дробность и множественность, то это происходитъ именно отъ того, что въ нихъ нѣтъ истиннаго или чистаго бытія, что бытіе въ нихъ всегда соединяется съ большею или меньшею долею небытія или недостатка въ бытіи, что̀ собственно и служитъ причиною его разъединенія на дробныя части, а вслѣдъ за тѣмъ и его множественности. Но гдѣ одно истинное, чисто положительное бытіе, гдѣ вовсе нѣтъ противоположнаго, отрицательнаго начала, ограничивающаго и дробящаго бытіе на многое, тамъ, очевидно, ничего другого не можетъ быть кромѣ безусловнаго единства и тождества. Богъ, слѣдовательно, какъ истинно сущее, не иначе долженъ быть мыслимъ, какъ существомъ и по внутреннему своему единству и по числу безусловно единымъ или единичнымъ. Таково воззрѣніе и *Августина*, который, раскрывая ту мысль, что Богъ, какъ существо совершеннѣйшее, лучше котораго ничего быть не можетъ [2]), только одинъ поистинѣ существуетъ [3]), вмѣстѣ съ симъ ясно показываетъ какъ то, что Онъ одинъ по числу, такъ и то, что Онъ единъ и въ Себѣ Самомъ, представляя Собою внутреннее, нераздѣлимое единство, котораго только слабымъ подобіемъ служитъ замѣчаемое въ тваряхъ единство [4]).

Дамаскинъ повторяетъ вкороткѣ все, что́ главнаго и существеннаго было сказано доселѣ учителями церкви въ до-

[1]) De trinit. dial. 4. (Patr. curs. compl. graec. t. 75. col. 928).

[2]) De doctrin. christian. lib. I. c. 7. n. 7.

[3]) Ioan. evang. tractat. 38. n. 10.

[4]) De ver. relig. c. 36. n. 66. Contr. Maximin. arian. lib. II. c. 10. n. 2. De trinit. lib. VI. c. 4. n. 6. Подобное воззрѣніе и Фульгенція: ipsa veritas unus est Deus, et sicut excepta una veritate non est alia veritas, sic absque uno Deo vero non est alius verus Deus: ipsa enim una veritas est naturaliter una vera divinitas Et ita non possunt duo veri dii veraciter dici, sicut ipsa una veritas naturaliter non potest dividi (Epist. 8. ad Donat. c. 4. n. 10).

казательство единства Божія и затѣмъ произноситъ слѣдующее свое заключительное слово объ этой истинѣ: „итакъ Богъ единъ, потому что Онъ совершенъ, неограниченъ, творецъ всего, содержитель и правитель, стоящій превыше и прежде всякаго совершенства“ [1]). Вмѣстѣ же съ уясненіемъ численнаго единства въ существѣ Божіемъ, Дамаскинъ даетъ, насколько это возможно, болѣе или менѣе ясное представленіе и о его внутреннемъ единствѣ. По его изображенію, оно не представляетъ собою чего либо похожаго на то единство, какое мы замѣчаемъ въ мірѣ, гдѣ единое слагается изъ многаго, гдѣ напр. камни, деревья и другіе матеріалы соединяются въ одно и образуютъ одинъ домъ, и т. п.,—Его единство напротивъ исключаетъ всякаго рода слагаемость изъ частей и раздѣляемость на части, оно есть единство простое и нераздѣльное [2]).

§ 82.

Общій выводъ и переходъ къ ученію о Троицѣ.

Итакъ, по ученію откровенія и церкви, Богъ, будучи безконечнымъ и высочайшимъ Духомъ, есть единъ и единъ не въ томъ только смыслѣ, что кромѣ Его нѣтъ другого бога, но и въ томъ, что Онъ въ Себѣ Самомъ единъ, образуя собою сосредоточенное во едино одно внутреннее, духовное, нераздѣльное единство. Какого же рода это единство? Конечно, оно не составляетъ ни одного изъ видовъ единства, какіе замѣчаются нами въ мірѣ, подобно тому, какъ и само безконечное не составляетъ собою ни одного изъ видовъ бытія конечнаго. Не есть оно единство цѣлаго, слагаемаго изъ частей,

---

[1]) De fid. orthodox. lib. I. c. 5.

[2]) Ibd. c. 8. (Patr. curs. compl. graec. t. 94. col. 808 et 825) c. 9. (col. 833).

потому что существо Божіе просто и недѣлимо. Не есть единство рода, распадающагося на многія недѣлимыя, потому что въ существѣ Божіемъ, при Его безусловномъ единствѣ и нераздѣльности, немыслимы особенныя находящіяся внѣ и отдѣльно другъ отъ друга существа. Не есть оно и единство индивидуальное въ томъ строгомъ и ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ мы называемъ индивидуумами особыя, отдѣльныя существа, потому что этого рода индивидуумы необходимо предполагаютъ подлѣ себя рядъ многихъ другихъ подобныхъ же индивидуумовъ, а это не можетъ быть мыслимо по отношенію къ безконечному существу Божію. Надъ всѣми этими видами конечнаго и относительнаго единства оно безконечно возвышается, образуя собою несравнимое и безотносительное единство, котораго только слабымъ отображеніемъ служитъ относительное единство, замѣчаемое нами какъ во всѣхъ конечныхъ существахъ, такъ въ особенности въ духѣ человѣческомъ, являющемъ въ себѣ уже видъ духовно-личнаго единства.

Послѣ сказаннаго о единствѣ существа Божія, мы естественно поднимаемся уже къ представленію о Богѣ, какъ о существѣ при своей безконечности совершенно опредѣленномъ и обладающемъ одною опредѣленною божественною сущностію, представляющею собою бытіе, сосредоточенное въ одно нераздѣльное единство. А такъ какъ эта сущность есть ничто иное, какъ чистое духовно-личное бытіе, то вмѣстѣ съ этимъ мы поднимаемся и къ представленію о Богѣ, какъ объ опредѣленномъ высочайшемъ Духѣ, обладающемъ всею полнотою единаго по своей природѣ и нераздѣльнаго духовно-личнаго бытія. Но, спрашивается, не должны ли мы поэтому самому признать Бога только одноличнымъ существомъ, разумѣя подъ лицемъ или ипостасью Божества образъ существованія того духовно-личнаго бытія, которое составляетъ его сущность?

Такое недоумѣніе естественно возникаетъ въ виду того, что духъ человѣческій, обладая духовно-личнымъ бытіемъ, существуетъ не иначе, какъ одноличнымъ образомъ, такъ что по отношенію къ нему вовсе не мыслимъ другой какой либо образъ существованія личнаго бытія, напримѣръ, образъ существованія двухличный или трехъ-личный, и т. п. Но, какъ сейчасъ нами было замѣчено, единство духовно-личнаго существа Божія не есть единство строго индивидуальное или дробное, какое представляетъ собою конечный и ограниченный духъ нашъ. Безконечный духъ Божій не есть частный, дробный, а всецѣлый, полнѣйшій духъ. Онъ, поэтому, не только не исключаетъ другого образа существованія Своего духовно-личнаго бытія, сравнительно съ тѣмъ, въ какомъ являетъ себя духовно-личное бытіе конечнаго духа, а скорѣе его необходимо предполагаетъ и требуетъ, хотя объ этомъ нашъ разумъ самъ по себѣ ничего не можетъ сказать вѣрнаго и опредѣленнаго. Какой же спрашивается, по ученію откровенія, особеннѣйшій образъ ипостаснаго существованія духовно-личнаго бытія, составляющаго сущность безконечнаго и высочайшаго Духа? Вопросъ этотъ вводитъ уже насъ въ область ученія о Богѣ, при единствѣ существа, троичномъ въ лицахъ, къ изложенію котораго мы и переходимъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

О БОГѢ ТРОИЧНОМЪ ВЪ ЛИЦАХЪ.

§ 83.

Указаніе сторонъ, съ какихъ можетъ и долженъ быть разсматриваемъ догматъ о Троицѣ.

Образъ существованія духовно-личнаго бытія Божія, по ученію откровенія, безконечно возвышается предъ образомъ личнаго бытія какъ въ духѣ человѣческомъ, такъ и во всѣхъ конечныхъ личныхъ духахъ. Тогда какъ всякій ограниченный и конечный духъ существуетъ однолично, Духъ безконечный существуетъ въ трехъ лицахъ. Это не то значитъ, что духовно-личная сущность распадается въ Богѣ на три части или три вида, образующіе собою отдѣльныя основы для трехъ божественныхъ личностей, существующихъ внѣ и отдѣльно одна отъ другой, хотя и обладающихъ одинаковою по существу божественною сущностію. Если бы было такъ, то тогда существовало бы въ Божествѣ не только три лица, понимаемыя какъ особеннѣйшіе образы существованія Его личнаго бытія, а и три отдѣльныя божественныя существа, подобныя тѣмъ, какія представляютъ собою человѣческіе или высшіе индивидуальные духи, существующіе совершенно отдѣльно другъ отъ друга, хотя въ тоже время обладающіе одинаковою по своему

существу духовною природою,—и это понять для нашего разума было бы не трудно. Но, по ясному изображенію откровенія, существо Божіе безусловно единично и нераздѣльно. Имъ, слѣдовательно, не по частямъ или отрывкамъ, а всецѣло, сполна и совершенно одинаково обладаютъ всѣ три божественныя лица. Каждое изъ лицъ отличается одно отъ другого только потому, что оно есть то, а не иное лицо, по сущности же своей, они составляютъ одно и тоже, образуя собою одно и тоже божеское существо. Иначе говоря, основа духовно-личнаго божественнаго бытія у всѣхъ лицъ одна и таже, но образъ ея выраженія и существованія въ каждомъ изъ нихъ отличенъ и настолько отличенъ и обособленъ, что каждое лице, вслѣдствіе этого рода особенностей, въ своемъ отношеніи къ другому является и сознаетъ себя особымъ и отдѣльнымъ лицемъ. Вотъ что составляетъ ту возвышеннѣйшую и таинственнѣйшую особенность, которою, по ученію откровенія, безконечный Духъ безконечно отличается отъ всѣхъ конечныхъ личныхъ духовъ. Особенность эта, ясно, такого рода, что нашъ разумъ самъ собою не можетъ ни подняться къ ней, ни обсудить и опредѣлить ее надлежащимъ образомъ, узнавъ о ней изъ откровенія. О личномъ бытіи Божіемъ мы можемъ судить не иначе, какъ по личному бытію нашего собственнаго духа, но въ нашемъ ограниченномъ и одноличномъ духѣ нѣтъ такого рода ясныхъ и твердыхъ аналогическихъ данныхъ, на основаніи которыхъ мы могли бы съ несомнѣнностію и вѣрностію умозаключать и судить объ образѣ трехъ-личнаго существованія Божія.

Понятно, поэтому, что, при изложеніи ученія о троичности лицъ въ Богѣ, исключительное вниманіе наше должно быть обращено на то, какъ учитъ объ этомъ откровеніе и какъ откровенное ученіе о Троицѣ было разъясняемо и понимаемо вселенскою церковію. Обращаться же къ соображе-

ніямъ разума—съ цѣлію раціональнымъ образомъ понять и уяснить то, что̀ стоитъ выше разума и составляетъ глубокую тайну, было бы совершенно напрасно и неумѣстно. Въ этомъ отношеніи могутъ заслуживать вниманія развѣ только тѣ изъ аналогій опыта, которыми пользовались древніе учители и позднѣйшіе богословы съ цѣлію, насколько это возможно, приблизить къ разуму откровенное ученіе о Троицѣ. Но и относительно этихъ аналогій нужно замѣтить, что онѣ могли и могутъ имѣть лишь значеніе чисто относительное и именно значеніе подъ тѣмъ только условіемъ, чтобы каждый разъ съ ними нераздѣльно было соединяемо сознаніе недостатка въ нихъ полной соотвѣтственности съ тѣмъ высочайшимъ предметомъ, для уясненія котораго онѣ употребляются.

Соотвѣтственно съ сказаннымъ мы сперва изложимъ ученіе о Троицѣ откровенія ветхаго и новаго завѣта, затѣмъ исторически прослѣдимъ за раскрытіемъ и формулированіемъ этого ученія въ церкви; въ заключеніе же скажемъ нѣсколько словъ объ отношеніи ученія о Троицѣ къ разуму.

I.

Откровенное ученіе о Троицѣ.

Ученіе ветхозавѣтное.

§ 84.

Общее замѣчаніе о немъ.

Ученіе о Богѣ троичномъ въ лицахъ въ ясномъ свѣтѣ открыто только въ новомъ завѣтѣ и сдѣлалось догматомъ или предметомъ общеобязательной вѣры только въ церкви новозавѣтной. Но нельзя сказать, чтобы и ветхомъ завѣтѣ не

было его слѣдовъ и задатковъ. Ветхозавѣтное ученіе о Богѣ было подготовленіемъ и даже, можно сказать, зерномъ въ отношеніи къ имѣющему возникнуть изъ него, и замѣнить его собою, возвышеннѣйшему ученію новозавѣтному. Поэтому не могло быть, чтобы ветхій завѣтъ никакихъ не сдѣлалъ предъуказаній на божественную Троицу, вѣра въ которую впослѣдствіи имѣла собою замѣнить, или, лучше сказать, возвысить и восполнить древнюю вѣру іудеевъ въ единаго Бога. И дѣйствительно, мы находимъ въ немъ эти указанія, глубже всматриваясь въ его ученіе о Богѣ. Правда, они не всегда одинаково ясны, точны и опредѣленны, но иного и нельзя ожидать отъ ветхаго завѣта, главная задача котораго заключалась только въ томъ, чтобы съ одной стороны склонный къ идолопоклонству народъ еврейскій предохранить отъ многобожія чрезъ отнятіе всякихъ къ тому поводовъ, а съ другой чтобы поглубже утвердить въ немъ вѣру въ единаго Бога, долженствовавшую впослѣдствіи сдѣлаться незыблемымъ основаніемъ новой, высшей вѣры въ Бога тріѵпостаснаго[1]). Тѣмъ

---

[1]) И древніе учители причину неясности ветхозавѣтнаго ученія о Троицѣ полагали то въ недостаткѣ у евреевъ духовной зрѣлости—для принятія этого ученія, то въ ихъ расположенности и готовности найти въ немъ поводъ къ многобожію, къ чему они были очень склонны. *Григорій Назіанзенъ* напр. пишетъ: „не безопасно было, прежде нежели исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдывать Сына и прежде, нежели признанъ Сынъ (выражусь нѣсколько смѣло), обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утратить послѣднія силы, какъ бываетъ съ людьми, которые обременены пищею, принятою не мѣру, или слабое еще зрѣніе устремляютъ на солнечный свѣтъ. Надлежало-же, чтобы Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями, какъ говоритъ Давидъ, *восхожденіями* (Пс. 83, 6), поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣяніями" (Orat. 31. n. 26). По Θеодориту же, „Богъ, по Своей безконечной премудрости, не благоволилъ сообщить іудеямъ яснаго познанія о Св. Троицѣ, чтобы они не нашли въ этомъ для себя повода къ поклоненію многимъ богамъ,—они, которые такъ были склонны къ нечестію египетскому; и вотъ почему, послѣ плѣненія вавилонскаго, когда іудеи почувствовали явное отвращеніе отъ многобожія, въ ихъ священныхъ и даже не

не менѣе такого рода указанія ветхаго завѣта настолько были явственны и замѣтны, что нельзя думать, чтобы они не обращали на себя вниманія лучшихъ изъ іудеевъ и не вызывали ихъ на предположеніе о существованіи въ Богѣ какой-то множественности, не смотря на Его единство, а вмѣстѣ съ этимъ и не располагали бы ихъ къ принятію ученія о Троицѣ, долженствовавшаго сдѣлаться предметомъ общей вѣры въ новозавѣтной церкви, при сохраненіи неприкосновенности древней вѣры въ единаго Бога. Само собою понятно, что эти не довольно ясныя ветхозавѣтныя указанія на Троицу должны получить больше свѣта и ясности, бывъ разсматриваемы не сами по себѣ, а въ связи съ яснымъ новозавѣтнымъ о ней ученіемъ, которое они собою предваряли и гадательно предъизображали.

Какого же рода указанія на Троицу заключаются въ ветхомъ завѣтѣ?

§ 85.

Указанія ветхаго завѣта на множественность лицъ въ Божествѣ.

Прежде всего здѣсь обращаютъ на себя вниманіе указанія на множественность лицъ въ Божествѣ, безъ опредѣленія ихъ численности. Таковыя указанія заключаются въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ Богъ представляется совѣтующимся или бесѣдующимъ съ другими и притомъ равными Ему по Божеству лицами. Такъ, по изображенію Моисея, Богъ, намѣреваясь создать человѣка, говоритъ: *сотворимъ человѣка по образу*

священныхъ книгахъ встрѣчается гораздо болѣе и яснѣйшихъ мѣстъ, нежели прежде, въ которыхъ говорится о Божескихъ лицахъ“ (Lib. de curat. Graecorum affect.).

нашему и по подобію (Быт. 1, 26). Обращаться такимъ образомъ, и притомъ обращаться за участіемъ въ рѣшеніи вопроса о созданіи человѣка можно только къ лицу или къ лицамъ. Предполагать здѣсь внутреннее бесѣдованіе Бога съ Самимъ Собою не дозволяетъ множественная форма глагола: *сотворимъ* и мѣстоименія: *нашему*. Гдѣ обозначается внутреннее бесѣдованіе Бога съ Самимъ Собою, обыкновенно употребляется форма числа единственнаго. Такъ, напр. говорится: *и рече Богъ: потреблю человѣка, егоже сотворихъ... зане размыслихъ, яко сотворихъ* (Быт. 6, 7). Или: *рече Господь Богъ, размысливъ; не приложу къ тому прокляти землю* (Быт. 8, 21). Нѣтъ также никакого основанія предполагать, какъ нѣкоторые думали, чтобы здѣсь употреблена была форма множественнаго числа по примѣру владыкъ земныхъ, говорящихъ о себѣ во множественномъ числѣ; потому что за исключеніемъ нѣскольких мѣстъ вездѣ Богъ о Себѣ и отъ Себя говоритъ въ числѣ единственномъ. Какія же, поэтому, могли бы быть лица, къ которымъ обращался Богъ при сотвореніи человѣка? Глаголъ: *сотворимъ*, одинаково относящійся, какъ къ Богу говорящему, такъ и къ тѣмъ лицамъ, къ которымъ Онъ обращается съ Своею рѣчью, ясно показываетъ, что послѣднія лица наравнѣ съ Богомъ обладаютъ творческою силою, нужною для созданія человѣка и что, слѣдовательно, они—лица божественныя, а не какія либо тварныя существа, напр. ангелы. На это же указываютъ и дополнительныя въ рѣчи слова—*по образу нашему и по подобію*: потому что тѣ лица, отъ которыхъ отпечатлѣвается одинъ и тотъ же образъ и подобіе, не могутъ не быть одного и того же существа. Наконецъ и самъ Бытописатель, присовокупивъ къ словамъ: *сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію* такого рода замѣчаніе: что *и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его* (Быт. 1, 27), этимъ совершенно ясно пока-

залъ, что у него выраженіе: *по образу нашему* равносильно выраженію: *по образу Божію*, и что слѣдовательно тѣ лица, къ которымъ обращался Богъ при сотвореніи человѣка, и по образу которыхъ, равно какъ и по подобію, созданъ былъ человѣкъ, суть лица божескія.

Къ этимъ же, конечно, божественнымъ, а не инымъ лицамъ обращался Богъ и по паденіи созданнаго по своему и ихъ образу человѣка съ такою рѣчью: *се Адамъ бысть, яко единъ отъ насъ, еже разумѣти доброе и лукавое* (Быт. 3, 22). Слова эти, что легко увидѣть изъ контекста рѣчи, стоятъ во внутренней связи съ обольстившими первыхъ людей словами искусителя: *будете яко бози, вѣдяще доброе и лукавое* (Быт. 3, 5). Смыслъ ихъ, поэтому, можетъ быть комментированъ такъ: Адамъ былъ созданъ по образу нашему, но, обольщенный искусителемъ, онъ съ своею женою возмечталъ занять мѣсто въ ряду самыхъ же божествъ, а между тѣмъ вотъ чѣмъ кончилась его горделивая мечта—занять одно изъ мѣстъ между нами. *Единъ отъ насъ*, слѣдовательно означаетъ тоже, что—одно изъ тѣхъ лицъ, на которыя указывалъ прародителямъ искуситель, и мѣсто между которыми разсчитывали они занять, т. е. лицъ божескихъ.

Тоже самое нужно сказать и относительно подобнаго обращенія Божія къ другимъ лицамъ предъ смѣшеніемъ языковъ и разсѣяніемъ народовъ. *И рече Господь*, пишетъ Моисей, *се родъ единъ и устнѣ единѣ всѣхъ.... Пріидите и сошедше смѣсимъ тамо языкъ ихъ* (Быт. 11, 6. 7). Между тѣмъ нѣсколько прежде Бытописатель замѣтилъ: *сниде Господь видѣти градъ и столпъ* (Быт. 11, 5), а нѣсколько послѣ приведенной рѣчи присовокупилъ: *тамо смѣси Господь устна всея земли* (Быт. 11, 9). Лица, слѣдовательно, къ которымъ въ семъ случаѣ обращался Богъ, были не иныя, какъ только божескія, потому что какъ лицу сошедшему на землю, такъ и смѣсившему языки, усвояется одинаково божеское имя Господа.

Нужно замѣтить, что въ приведенныхъ нами мѣстахъ видѣли указанія на множественность лицъ въ Богѣ и всѣ древніе учители, касавшіеся ихъ въ виду христіанскаго ученія о Троицѣ. Изъясняя ихъ въ вышесказанномъ нами смыслѣ [1]), они вмѣстѣ съ этимъ съ надлежащею силою и опровергали ложныя толкованія противниковъ, которые обыкновенно понимали ихъ въ томъ смыслѣ, что будто бы здѣсь представляется Богъ или обращающимся съ своею рѣчью къ своимъ служебнымъ силамъ—ангеламъ [2]), или бесѣдующимъ съ Самимъ Собою для внутренняго возбужденія Себя къ великимъ дѣламъ [3]), или же наконецъ говорящимъ о Себѣ одномъ во множественномъ числѣ только по примѣру владыкъ и правителей земли [4]).

---

[1]) Въ такомъ смыслѣ первое мѣсто—Быт. 1, 26 понимали напр. Ѳеофилъ антіохійскій (Ad. Autol. Lib. II. n. 18); Аѳанасій великій (Contr. gent. n. 46); Василій великій (Advers. Eunom. Lib. V. Patr. curs. compl. graec. T. XXIX, col. 756); Златоустъ (In genes. homil. 8), Епифаній (Advers. haer. 23. n. 5); Амвросій (In hexaemeron. Lib. VI. c. 7); Кириллъ александрійскій (Thesaur. Assert. l. Patr. curs. compl. graec. T. LXXV. col. 25); Ѳеодоритъ (In Genes. quaest. 20); Исидоръ пелусіотъ (Epistol. Lib. III. epist. 112); Августинъ (De trinit. Lib. I. c. 7. n. 14).

Второе мѣсто—Быт. 3, 22: Василій великій (Advers. Eunom. Lib. V. ibid.); Кириллъ александ. (Advers. Iulian. Lib. III. Patr. Curs. compl. graec. T. LXXVI. col. 648); Августинъ (De Genes. ad lit. Lib. XI. c. 39. n 53).

Третье мѣсто—Быт. 11, 6. 7: Василій великій (Ibidem). Григорій нисскій (Testimon. advers. Iudeos. Patr. curs. compl. graec. T. XLVI, col. 197); Кириллъ александр. (De trinit. dialog. 3. Patr. cur. compl. graec. T. LXXV, col. 604 et 805); Ѳеодоритъ (Serm. 2. contr. gentil. (de princip.) ed. Lutet. Paris, T. IV. p. 497).

[2]) Василій великій (In Hexaemeron. homil. 9. n. 6); Златоустъ (In Genes. homil. 8); Амвросій (In Hexaemeron. Lib. VI. c. 7).

[3]) Василій великій (Ibidem); Евсевій кесарійскій (Contr. Marcell. Lib. II. c. 2); Ѳеодоритъ (In Genes. quaest. 20).

[4]) Ѳеодоритъ (In Genes. quaest. 20).

§ 86.

Указанія на троичность лицъ.

Далѣе въ ветхомъ завѣтѣ находимъ указанія или намеки, хотя недовольно ясные, и на троичность лицъ въ Богѣ. Въ этомъ отношеніи прежде всего обращаетъ на себя вниманіе изображеніе Моисеемъ явленія Божія Аврааму у дуба мамврійскаго. Указавъ на то замѣчательное въ жизни Авраама обстоятельство, что явился ему Господь у дуба мамврійскаго, онъ къ этому непосредственно присовокупляетъ: *воззрѣвъ же очима своима, видѣ, и се тріе мужи стояху надъ нимъ* (противъ него) Быт. 18, 1. 2). Значитъ, по мысли Моисея, образъ явленія Господня Аврааму заключается въ томъ именно, что Господь предсталъ предъ очами его въ лицахъ трехъ мужей. Каждый, слѣдовательно, изъ этихъ мужей, равно какъ и всѣ вмѣстѣ представляли собою Господа. Предполагать же, что только одинъ изъ нихъ былъ Господь, а другіе два принадлежали къ разряду служебныхъ сотворенныхъ тварей, Моисей не даетъ основанія. По его изображенію, всѣ три мужа совершенно одинаково являютъ свое отношеніе къ Аврааму, и Авраамъ съ своей стороны оказываетъ имъ одинаково благоговѣйное чествованіе (ст. 2. 3). Замѣченная между ними та особенность, что подъ конецъ бесѣды одинъ только изъ нихъ обращался съ своею рѣчью къ Аврааму (ст. 10—15), ничего не говоритъ противъ ихъ равенства по естеству и достоинству; потому что вначалѣ и впродолженіи бесѣдованія всѣ они одинаково вели. бесѣду съ Авраамомъ (ст. 5. 9). Только въ дальнѣйшемъ разсказѣ Моисеевомъ представляется довольно значительное недоумѣніе относительно равенства вышеозначенныхъ трехъ мужей. Указавъ на то, что одинъ изъ нихъ, оставшись съ Авраамомъ, въ прощальной бесѣдѣ съ нимъ, между прочимъ объявилъ ему о своемъ рѣшеніи пойти въ Содомъ и Гомору, чтобы произ-

вести надъ ними свой судъ (ст. 21), въ слѣдъ за симъ Моисей присовокупляетъ, что другіе два мужа пошли въ Содомъ (ст. 22), и нѣсколько послѣ называетъ ихъ ангелами (гл. 19, ст. 1. 15. 16), хотя не перестаетъ именовать и мужами (ст. 10. 12). Послѣднее обстоятельство подаетъ поводъ къ тому предположенію, не были-ль послѣдніе два мужа ангелами, а Господомъ былъ только первый между ними. При этомъ нужно принять во вниманіе то, что Моисей даетъ твердое основаніе для того, чтобы видѣть въ нихъ не простыхъ только посланниковъ или слугъ Господнихъ, а Самого Господа. По его словамъ, Господь опредѣлилъ Самъ пойти въ Содомъ и Гомору, чтобы на мѣстѣ увидѣть преступленія этихъ городовъ и затѣмъ произвести надъ ними свой грозный судъ (гл. 18, 20. 21. 23—32). Ангелы, слѣдовательно, или мужи, вошедшіе въ Содомъ и Гомору и объявившіе Лоту объ имѣвшемъ постигнуть эти города судѣ Божіемъ, не были служебными тварями, а въ лицѣ ихъ былъ Господь, Котораго видѣлъ въ нихъ и Лотъ (гл. 19, ст. 18). Кромѣ того, по изображенію Моисея, два ангела или два мужа говорятъ о себѣ Лоту, что они имѣютъ истребить то мѣсто, на которомъ были города Содомъ и Гомора (гл. 19, ст. 13), и конечно совершили это грозное дѣло. Между тѣмъ Моисей, съ точностію опредѣляя, кто были совершители этой великой кары Божіей, такъ говоритъ: *и Господь одожди на Содомъ и Гомору жупелъ и огнь отъ Господа съ небесе* (гл. 19, ст. 24).

Впрочемъ нужно замѣтить, что древніе отцы и учители церкви не въ одинаковомъ смыслѣ понимали явленіе трехъ мужей Аврааму, хотя одинаково усвояли за нимъ значеніе Богоявленія. Тогда какъ одни, напр. *Аѳанасій великій* [1]), *Амвросій* [2]), *Августинъ* [3]), видѣли въ немъ явленіе трехъ лицъ Божества, дру-

[1]) De commun. essent. Patr. et Fil. et Spirit. S. n. 9.

[2]) De Abraham. Lib. I. c. 5. n. 33. De Cain. et Abel. Lib. I. cap. 8. n. 30.

[3]) De tempor. serm. 70 (Al. Apend. Serm. 5). ed. Paris. 1683. tom. V. p. 2. (Append. col. 11 et 12).

гіе, какъ напр. *Іустинъ*[1]), *Тертулліанъ*[2]), *Иларій*[3]), *Евсевій*[4]) и *Θеодоритъ*[5]) видѣли здѣсь только явленіе Сына Божія, сопровождаемаго двумя ангелами. Послѣдняго рода пониманіе поводъ для себя находило въ томъ, что два изъ явившихся Аврааму мужей у самаго Моисея въ нѣкоторыхъ мѣстахъ названы ангелами, но основаніе для него находилось въ другомъ, а именно въ томъ развивавшемся иногда у апологетовъ до своего рода крайности воззрѣніи, что во всѣ времена ветхаго завѣта являлся не Самъ Богъ Отецъ, а только Его Сынъ имѣвшій впослѣдствіи принять на Себя и самое человѣчество, и что это зависѣло отъ того, что Богъ Отецъ вообще не открываетъ Себя людямъ Самъ Собою непосредственно, открываетъ же Себя не иначе, какъ чрезъ Своего Сына, называемаго поэтому образомъ невидимаго Бога. Прежде и прямѣе другихъ высказываетъ это воззрѣніе *св. Іустинъ*, который съ рѣшительностію утверждаетъ, что нерожденный Богъ или неизреченный Отецъ, котораго величія не могутъ снести смертные люди, не могъ быть видимъ кѣмъ либо, или съ кѣмъ либо говорить и что, поэтому, „ни Авраамъ, ни Исаакъ, ни Іаковъ, ни кто нибудь другой не видѣлъ Отца и неизреченнаго Господа всяческихъ и Самаго Христа, но они видѣли Того, Который по волѣ Его есть и Богъ Сынъ Его, и вмѣстѣ Ангелъ Его, по служенію волѣ Его, и Который, по опредѣленію Его, долженъ былъ сдѣлаться человѣкомъ отъ Дѣвы“[6]).

Подобное воззрѣніе, слѣды котораго можно встрѣчать у всѣхъ древнихъ апологетовъ христіанскихъ, настолько было распространеннымъ въ церкви, что впослѣдствіи, какъ извѣстно,

---

[1]) Dialog. c. Tryph. cap. 56.
[2]) De carn. Christ. n. 6.
[3]) De trinit. Lib. V. n. 17.
[4]) Demonstr. evangel. Lib. V. cap. 11. 23.
[5]) In Genes. quaest. 70.
[6]) Dialog. cum Tryph. c. 127.

аріане не задумались даже обосновать на немъ одинъ изъ своихъ аргументовъ противъ единосущія Сына съ Отцемъ, который заключался въ слѣдующемъ: такъ какъ Отецъ Самъ Собою никогда не являлся въ ветхомъ завѣтѣ, являлся же въ немъ всегда только Сынъ, Который и сдѣлался послѣ человѣкомъ; то значитъ, что невидимость составляетъ существенное свойство Отца, тогда какъ такое же свойство Сына составляетъ видимость, а потому Сынъ не долженъ быть признаваемъ единосущнымъ со Отцемъ. Этотъ ложный аріанскій выводъ съ его основаніемъ между другими съ особенною настойчивостію опровергалъ впослѣдствіи *Августинъ*, но и самъ онъ при этомъ допустилъ своего рода крайность, ставши утверждать не только то, что ветхозавѣтныя Богоявленія, какъ такого рода явленія, которыя происходили при посредствѣ тварныхъ образовъ, не заключали въ себѣ ничего существенно принадлежащаго безтѣлесному Божеству, а служили только средствомъ къ Его внѣшнему обнаруженію, но и то, что всѣ таковыя явленія, напр. явленія Адаму въ раю, Аврааму, Іакову, Моисею и т. п., имѣли одинъ и тотъ же общій характеръ обнаруженія Божества вовнѣ, а потому безразлично должны быть относимы ко всѣмъ тремъ лицамъ Божества [1]. Конечно, всѣ ветхозавѣтныя Богоявленія сами въ себѣ не заключали ничего существенно принадлежащаго къ тому или иному лицу Божества, и служили только средствами или способами для обнаруженія Божества вовнѣ. Но уже по тому самому, что ихъ цѣлію было—открытіе Божества людямъ съ тѣхъ или другихъ сторонъ, или, что тоже, возбужденіе въ людяхъ тѣхъ или иныхъ о Немъ представленій, за ними должно быть признано вполнѣ дѣйствительное и совершенно опредѣленное значеніе. Если свое явленіе Богу благоугодно было обставить такого рода образами и черта-

---

[1]) De Trinit. Lib. II. c. 17. n. 32. c. 9—11. c. 18. n. 35.

ми, которые должны были заставить видѣть въ немъ не явленіе вообще Божества, а только одного какого либо изъ опредѣленныхъ лицъ Его, то, понятно, что мы не вправѣ иначе понимать этого рода Богоявленіе, какъ только въ смыслѣ явленія одного изъ лицъ Божества. Равнымъ образомъ, если Богъ является такъ, что Онъ необходимо представляется трехъ—личнымъ, то мы наоборотъ не въ правѣ объяснять это Богоявленіе въ смыслѣ только явленія одного какого либо изъ лицъ божескихъ, а должны понимать его, какъ дѣйствительное явленіе трехъ-личнаго Божества. Впрочемъ, хотя Августинъ допустилъ нѣкотораго рода крайность въ воззрѣніи на ветхозавѣтныя Богоявленія, но тѣмъ не менѣе онъ съ твердостію поддержалъ то пониманіе явленія Божія Аврааму у дуба мамврійскаго, которое предполагало здѣсь явленіе Бога въ видѣ трехъличномъ. Касаясь этого Богоявленія, онъ между прочимъ говоритъ: „Авраамъ встрѣчаетъ трехъ, а поклоняется единому. Узрѣвъ трехъ, онъ уразумѣлъ таинство Троицы, а поклонившись какъ бы Единому, исповѣдалъ единаго Бога въ трехъ лицахъ“ [1]). Таковое пониманіе Богоявленія Аврааму сдѣлалось впослѣдствіи всеобщимъ въ церкви и вошло въ наши богослужебныя книги [2]).

Нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви [3]) указаніе на троичность лицъ въ Богѣ видѣли еще въ слѣдующей формулѣ, въ какой Самимъ Богомъ заповѣдано было священникамъ преподавать израильскому народу благословеніе: *да благословитъ тя Господь и сохранитъ тя, да просвѣтитъ Господь лице Свое на тя и помилуетъ тя, да воздвигнетъ Господь лице*

[1]) De temp. serm. 70 (al. append. serm. 5). n. 4. ed. Paris. 1683. T. V. p. 2 (append. col. 12).

[2]) Минея Декабр.

[3]) Напр. *Аѳанасій великій* (De comun. essent. Patr. Filii et Spirit. T. I. ed. Colon. 1686 r. p. 220).

Свое на тя, и дастъ ти миръ (Числ. 6, 24—26). Конечно, одно троекратное повтореніе имени Іеговы, съ усвоеніемъ последнему, хотя равнообразныхъ, но принадлежащихъ всецѣло одному и тому же Божеству свойствъ и дѣйствій, не могло само собою давать прямой мысли о троичности лицъ въ Божествѣ, но тѣмъ не менѣе въ связи съ другими аналогическими мѣстами Писанія, оно невольно должно было на эту мысль наводить благочестивыхъ и образованныхъ евреевъ, а вмѣстѣ же съ этимъ и предрасполагать ихъ къ тому новозавѣтному ученію о Тройцѣ, которое съ ясностію имѣло всегда выражаться въ новой апостольской формулѣ благословенія: благодать Господа нашего Іисуса Христа и любы Бога и Отца и общеніе Святаго Духа—со всѣми вами (2 Кор. 13, 13).

Тоже самое нужно замѣтить и относительно слышанной Исаіею серафимской пѣсни: *святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ* (Ис. 6, 3), въ которой многіе изъ древнихъ отцевъ и учителей видѣли указаніе на Тройцу [1]). Троекратное повтореніе въ серафимскомъ славословіи слова: *святъ*, понятно, если разсматривать его въ самомъ себѣ, не заключаетъ положительной мысли о троичности лицъ въ Богѣ. Но если разсматривать его въ связи съ контекстомъ рѣчи, а также съ нѣкоторыми параллельными мѣстами новаго завѣта, то оказывается болѣе чѣмъ вѣроятнымъ, что Исаія дѣйствительно видѣлъ внутреннее отношеніе между троекратною формою серафимскаго славословія и тремя божественными лицами, къ которымъ оно относилось. Исаія говоритъ, что онъ „видѣлъ Господа, сидящаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ“

[1]) Напр. Аѳанасій (De commun. essent. Patr. et Fil. et Spirit. T. I. ed. Colon. 1686. p. 220), Василій вел. (Contr. Eunom. lib. III. n. 3), Амвросій (De fide lib. II. c. 12. n. 106. 107. ed. Venet. 1751. T. III. p. 622), Златоустъ (Advers. iudaeos orat. 1, n. 1), Ѳеодоритъ (Advers. gentil. serm. 2 (de princip.) ed. antec. Paris. 1642. T. IV. p. 496).

(гл. 6, 1). По его же изображенію, былъ здѣсь Господь не одинъ, а были при Немъ и другія божескія лица, потому что онъ „слышалъ голосъ Господа говорящаго: кого Мнѣ послать и кто пойдетъ для Насъ“ (гл. 6, 8), что ясно указывало на то, что лица, къ которымъ обращался Господь съ Своею рѣчью, были таковы же по своей природѣ и достоинству, каковъ былъ Онъ Самъ. Кто же были эти лица? По словамъ ев. Іоанна, Исаія, когда видѣлъ Господа, видѣлъ вмѣстѣ и Сына Его (гл. 12, 41), а по словамъ ап. Павла, онъ въ это же время слышалъ говорившаго къ нему и посылавшаго его къ народу израильскому Духа Святаго (Дѣян. 28, 25. 26). Если же Исаія во время славословія серафимовъ видѣлъ Отца и Сына, а также слышалъ Св. Духа, то понятно, что онъ не могъ не видѣть внутренняго соотношенія между троекратною пѣснію серафимовъ: святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ (гл. 6, ст. 3) и тремя лицами Божества, въ присутствіи которыхъ находились серафимы и онъ самъ.

§ 87.

Частныя указанія на то или иное изъ лицъ въ божествѣ.

Кромѣ общихъ и неопредѣленныхъ указаній на троичность лицъ въ Богѣ, въ ветхомъ завѣтѣ мы находимъ и частныя болѣе или менѣе опредѣленныя предъуказанія на то или иное изъ лицъ Божества. Здѣсь прежде всего обращаютъ на себя вниманіе тѣ мѣста, въ которыхъ отъ Господа отличается Его Ангелъ, и этотъ Ангелъ Самъ есть Господь. Такъ, по изображенію Моисея, Агари въ пустынѣ явился и бесѣдовалъ съ нею Ангелъ Господень (Быт. 16, 7—13), и Онъ же былъ Самъ Господь, Котораго Агарь, потому что Онъ ясно видѣлъ и настоящее ея положеніе и будущую судьбу ея потомства, назвала Богомъ видящимъ (ст. 13). Аврааму въ минуту его

рѣшенія принести сына своего въ жертву Богу тоже явился Ангелъ Господень (Быт. 22, 11), и Онъ же былъ Самъ Богъ, потому что къ Себѣ Самому Онъ относилъ то, что требовалось отъ Авраама для испытанія его богобоязненныхъ чувствъ въ отношеніи къ Богу (ст. 12). И Іакову предъ возвращеніемъ его изъ Месопотаміи въ родную землю явился во снѣ Ангелъ Божій, но Онъ говорилъ ему о Себѣ: „я Богъ, явившійся тебѣ въ Веѳилѣ... выйди изъ земли сей, и возвратись въ землю родины твоей, и я буду съ тобою“ (Быт. 31, 11—13). Таковую вѣру въ неотступность отъ себя этого Ангела—Бога Іаковъ сохранилъ во всю свою жизнь и предъ своею смертію во время благословенія дѣтей указывалъ имъ на Него, какъ единственнаго и всесильнаго Владыку, отъ котораго зависитъ судьба его потомства. Самому же Моисею явился въ огненной купинѣ Ангелъ Господень, но Онъ говорилъ ему о Себѣ, что Онъ Богъ отца его, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова (Исх. 3, 2—6). Объ этомъ самомъ, конечно, Ангелѣ упоминаетъ впослѣдствіи Исаія, когда, касаясь отношеній Господа къ давней судьбѣ народа израильскаго, между прочимъ говоритъ слѣдующее: „Онъ (Господь) былъ для нихъ спасителемъ: во всякой скорби ихъ Онъ не оставлялъ ихъ, и Ангелъ лица Его спасалъ ихъ; по любви Своей и благосердію своему Онъ искупилъ ихъ, взялъ и носилъ ихъ всѣ дни древніе“ (Ис. 63, 8. 9). Кто же былъ этотъ Ангелъ, Господь или Ангелъ лица Его, т. е. Ангелъ, являвшій собою лице Самаго Господа? То несомнѣнно, что Онъ былъ не иной, а тотъ же Господь, вѣра въ Котораго, какъ единаго Бога, безусловно требовалась отъ каждаго іудея, только Господь, разсматриваемый не въ Самомъ Себѣ, независимо отъ міра, а являющійся въ мірѣ какъ Владыка его и выполнитель Своихъ о немъ намѣреній и плановъ. Но былъ ли Онъ особымъ лицемъ въ Божествѣ, на это въ вышеприведенныхъ нами мѣстахъ нѣтъ прямыхъ указаній,

потому что всѣ черты, въ которыхъ Онъ представляется здѣсь, такого свойства, что опредѣляютъ собою ясно только внѣшнюю дѣятельность Божію, или дѣятельность только въ отношеніи къ міру, которая одинаково принадлежитъ всѣмъ лицамъ въ Божествѣ, а потому сами собою и не даютъ прямаго основанія видѣть подъ ними одно какое либо опредѣленное изъ лицъ Божества. Но тѣмъ не менѣе нѣкоторыя изъ этихъ чертъ, а именно черты Ангела Господня и Ангела лица Его, а также покровителя и спасителя народа израильскаго настолько были характерны и типичны, что нельзя думать, чтобы онѣ не предрасполагали собою благочестивыхъ и безпристрастныхъ іудеевъ къ тому гадательному предположенію,—не былъ ли этотъ Ангелъ-Господь особеннымъ божескимъ лицемъ, принявшимъ на себя по преимуществу миссію быть покровителемъ и спасителемъ народа еврейскаго. Этого рода гаданія и предположенія естественно должны были становиться тѣмъ тверже и несомнѣннѣе, чѣмъ яснѣе и прямѣе самые пророки стали указывать на то, что этотъ Ангелъ Господень, или, какъ Малахія назвалъ его, Ангелъ завѣта (Малах. 3, 1.) есть Тотъ Самый, отъ пришествія Котораго нужно ожидать спасенія какъ іудеямъ, такъ всѣмъ народамъ, и что Онъ есть Самъ Богъ (Пс. 44, 7; Ис. 10, 6) и Господь (Пс. 109, 1; Малах. 3, 1), но вмѣстѣ съ этимъ и отличный отъ Него, какъ отличенъ рожденный отъ раждающаго (Пс. 2, 7), или помазываемый отъ помазывающаго (Пс. 44, 8), или слушающій рѣчь отъ говорящаго (Пс. 109, 1). Само собою понятно, что съ пришествіемъ самаго Ангела завѣта на землю и удостовѣреніемъ Его въ томъ, что Онъ былъ истинный Сынъ Божій, прежнія гаданія и предположенія должны были смѣниться несомнѣннымъ убѣжденіемъ въ томъ, что всѣ ветхозавѣтныя указанія на Ангела—Господа дѣйствительно заключали въ себѣ предъуказанія на второе лицо св. Троицы.

От Господа отличается еще въ ветхомъ завѣтѣ Его Слово и премудрость, которыми обыкновенно обозначается, какъ Богъ чрезъ свою зиждительную и промыслительную силу выражаетъ вовнѣ въ мірѣ Свою всемогущую волю и нераздѣльную съ ней премудрость, но онѣ представляются иногда такъ олицетворенно, что невольно могутъ возбуждать мысль къ предположенію о существованіи въ Богѣ особенной ѵпостаси, которая отображаетъ въ себѣ Его премудрость и выражаетъ ее вовнѣ—въ мірѣ. Такъ, напр. по изображенію Псалмопѣвца, „посылаетъ Господь слово Свое на землю, быстро течетъ слово Его. Даетъ снѣгъ, какъ волну, сыплетъ иней, какъ пепелъ, бросаетъ градъ Свой кусками.... Пошлетъ слово Свое и все растаетъ“ (Пс. 147, 4—7). Само собою понятно, что рѣчь здѣсь не о чемъ либо иномъ, какъ только о зиждительной и промыслительной силѣ Божіей, проявляющей себя въ мірѣ на подобіе слова человѣческаго, выражающаго въ себѣ мысль и волю свободно—разумнаго духа. Нельзя также прямо сказать, чтобы въ иномъ смыслѣ должны были быть понимаемы и слова Псалмопѣвца: „словомъ Господа сотворены небеса“ (Пс. 32, 6), если разсматривать ихъ совершенно независимо отъ новозавѣтнаго ученія о Словѣ. Но въ псалмѣ 106, чтó не трудно замѣтить, изображается Слово Божіе, въ иномъ болѣе опредѣленномъ и конкретномъ видѣ. Касаясь здѣсь тѣхъ бѣдствій, отъ которыхъ избавляемы были Господомъ израильтяне въ пустынѣ, Псалмопѣвецъ о посредникѣ въ этомъ избавленіи между прочимъ говоритъ: „послалъ Слово Свое и исцѣлилъ ихъ и избавилъ ихъ отъ могилъ ихъ“ ст. 20). Образъ посылаемаго Господомъ Слова, которое имѣло замѣнить Его собою, и вмѣсто Его выполнить Его намѣренія въ отношеніи къ народу израильскому (Исх. 12, 12) естественно долженъ былъ вызывать въ ученыхъ іудеяхъ представленіе объ этомъ Словѣ не какъ о свойствѣ или силѣ Божіей только, а

какъ о какомъ то особомъ, божественномъ лицѣ. Такое представленіе о немъ должно было становиться тѣмъ болѣе умѣстнымъ и вѣроятнымъ, что пророкъ Исаія тѣ же дѣйствія, какія относятся здѣсь къ посланному Господомъ Слову, приписывалъ Ангелу лица Іеговы (Ис. 63, 9), Котораго, какъ можно видѣть изъ этого, онъ отождествлялъ съ упоминаемымъ у Псалмопѣвца Господнимъ Словомъ. И впослѣдствіи авторъ книги Премудрости Соломоновой уже въ такихъ чертахъ представляетъ Слово Божіе, которыя легко могутъ быть примѣнены къ существу личному. Касаясь одного изъ самыхъ знаменательныхъ дѣйствій, совершенныхъ Словомъ, а именно изведенія Имъ евреевъ изъ Египта, онъ въ своемъ обращеніи къ Богу такъ изображаетъ дѣйствія этого Слова: „сошло съ небесъ отъ царственныхъ престоловъ на средину погибельной земли всемогущее слово Твое, какъ грозный воинъ. Оно несло острый мечь—неизмѣнное Твое повелѣніе, и ставши наполнило все смертію,—оно касалось неба и ходило по землѣ“ (Премудр. 18, 15. 16). Изображеніе, ясно, такого рода, что легко можетъ располагать въ заключающемся подъ нимъ образѣ видѣть не одну только безличную силу Божію, а особенное личное существо, облеченное этою силою и принявшее на себя важную миссію проявить ее на дѣлѣ въ примѣненіи къ данному случаю [1]).

Еще олицетвореннѣе изображается въ ветхозавѣтномъ Писаніи премудрость Божія. Въ книгѣ Притчей она, какъ самосознающая личность, говоритъ о себѣ самой: „Господь имѣлъ меня началомъ пути своего прежде созданій своихъ искони. Отъ вѣка я помазана отъ начала, прежде бытія земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще

[1]) Слово Господне такъ же изображается олицетворенно и въ другихъ мѣстахъ Писанія: Пс. 32, 4; 118, 89 и 105; Ис. 40, 8; 55, 11; Iерем. 23, 29.

не было источниковъ обильныхъ водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмовъ, когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни полей, ни начальныхъ пылинокъ вселенной. Когда онъ уготовлялъ небеса, я была тамъ. Когда онъ проводилъ круговую черту по лицу бездны, когда утверждалъ вверху облака, когда укрѣплялъ источники бездны, когда давалъ морю уставъ, чтобы воды не преступали предѣловъ его, когда полагалъ основанія земли, тогда и я была при Немъ художницею, и была радостію всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время (Притч. 8, 22—30). Въ подобныхъ же чертахъ она изображается въ позднѣйшихъ неканоническихъ книгахъ ветхаго завѣта,—Премудрости Соломоновой и Премудрости Іисуса сына Сирахова. По изображенію въ книгѣ Премудрости Соломоновой, „она есть дыханіе силы Божіей, чистое изліяніе славы Вседержителя..., отблескъ вѣчнаго свѣта, чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благости Его“ (гл. 7, 25. 26). Она имѣетъ сожитіе съ Богомъ, возлюбившимъ ее (гл. 8, 3), присѣдитъ Его престолу (гл. 9, 4), была присуща Ему, когда Онъ творилъ міръ и знаетъ всѣ дѣла Его и все что́ угодно предъ Его очами (гл. 9, 9). Въ книгѣ же Сираха сама премудрость говоритъ о себѣ: „Я вышла изъ устъ Всевышняго и подобно облаку покрыла землю.... Я одна обошла кругъ небесный и ходила во глубинѣ бездны. Въ волнахъ моря, и по всей землѣ, и во всякомъ народѣ и племени имѣла я владѣніе... Создатель всѣхъ повелѣлъ мнѣ и, произведши меня, указалъ мнѣ покойное жилище и сказалъ: поселись во Іаковѣ и прими наслѣдіе во Израилѣ. Прежде вѣка отъ начала Онъ произвелъ меня и я не скончаюсь во вѣки“ (Сирах. 24, 3—10). Все это такого рода черты, которыя естественно располагаютъ къ тому, чтобы въ изображаемой подъ ними мудрости Божіей видѣть нѣчто большее, чѣмъ одно свойство Божіе. Тѣмъ не менѣе относительно ихъ, равно

какъ и относительно приписываемыхъ слову Божію олицетворяющихъ чертъ нужно замѣтить, что онѣ сами собою не давали прямаго основанія для заключеній о Словѣ Божіемъ, или мудрости Божіей какъ особенной божественной ѵпостаси. Онѣ, какъ можно видѣть изъ вышеприведенныхъ нами мѣстъ, почти исключительно касались одного внѣшняго откровенія или обнаруженія Божія въ мірѣ, одинаково принадлежащаго всѣмъ лицамъ Божества и потому на основаніи ихъ, безъ знанія отличія лицъ въ Божествѣ, можно было прямо придти только къ тому выводу, что Богъ, какъ личный и премудрый духъ не только въ Самомъ Себѣ личенъ и премудръ, но и въ обнаруженіи своемъ вовнѣ—въ мірѣ является таковымъ же. Если же можно было отсюда подняться къ предположеніямъ въ пользу существованія въ Богѣ особеннаго лица, отображающаго собою Его силу и премудрость, то не болѣе, какъ только самымъ неопредѣленнымъ и гадательнымъ образомъ. Такого рода гаданія и предположенія должны были уступить мѣсто несомнѣнной увѣренности только тогда, когда имѣло быть положительно открыто людямъ, что „вначалѣ“, т. е. отъ вѣчности, независимо отъ проявленія Себя въ мірѣ, „было Слово и Слово было у Бога и Слово было Богъ“ (Іоан. 1, 1).

Въ ветхомъ завѣтѣ наконецъ отъ Господа отличается Духъ Его, называемый Духомъ Господнимъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Онъ такъ изображается, что не представляется прямаго основанія видѣть въ Немъ что либо большее, чѣмъ одно только внутреннее свойство духовно-разумной природы Божіей, или одну только ея животворную и благодатную силу, проявляющую себя вовнѣ, какъ во всемъ вообще мірѣ, такъ въ особенности въ духовно-разумныхъ существахъ. Исаія, напр., говоритъ: „кто уразумѣлъ Духъ Господа и былъ совѣтникомъ у Него и училъ Его“ (Ис. 40, 13)? Ясно, что хотя здѣсь—рѣчь о духѣ Господнемъ, но о духѣ, какъ свойствѣ Божіемъ,

заключающемся въ духовности Его природы и соединенныхъ съ ней разнаго рода частныхъ духовныхъ свойствахъ, напр. свойствѣ разума, вѣдѣнія и премудрости. Также когда Іовъ говоритъ: „Духъ Божій создалъ меня и дыханіе Вседержителя дало мнѣ жизнь“ (Іов. 33, 4), или: „доколѣ еще дыханіе во мнѣ и Духъ Божій въ ноздряхъ моихъ, не скажутъ уста мои неправды“ (Іов. 27, 3. 4), то ясно, что наименованіемъ Духа Божія хочетъ обозначить въ Богѣ не болѣе, какъ одну его зиждительную и животворную силу, проявляющую себя въ мірѣ (снес. гл. 34, 14). Въ подобномъ же смыслѣ (безъ знанія троичности лицъ въ Богѣ) ближе всего могло быть понимаемо и у Псалмопѣвца неоднократно употреблявшееся наименованіе Духа Божія, когда напр. говорилъ: „Словомъ Господа сотворены небеса и Духомъ устъ Его—все воинство ихъ“ (Пс. 32, 6. Снес. Ис. 11, 4; 2 Солун. 2, 8)[1]), или взывалъ къ Богу: „пошлешь Духъ Твой, созидаются (Пс. 103, 30), Духа Твоего Святаго не отними отъ меня..., Духомъ владычественнымъ утверди меня“ (Пс. 50, 13. 14). Тоже самое можетъ быть замѣчено относительно тѣхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ изображается Богъ то сообщающимъ Духъ Свой помазанникамъ ветхозавѣтной церкви (Быт. 41, 38; Исх. 31, 3; Числ. 11, 17. 25; 1 Цар. 16, 13; Ис. 63, 11), то обѣщающимъ въ будущія времена излить Свой животворный Духъ на домъ Давидовъ и на всѣ народы (Ис. 32, 15; 44, 3; Іезек. 39, 29; Іоил. 2, 28). Но есть въ ветхозавѣтномъ Писаніи и такого рода мѣста, въ которыхъ Духъ Божій изображается настолько олицетворенно, что при этомъ весьма легко можетъ возникать мысль о Немъ, уже не какъ о свойствѣ только или силѣ Божіей, предполагающихъ только позади себя личную

[1]) Для христіанскихъ учителей представлялось совершенно яснымъ указаніе здѣсь на ѵпостась Св. Духа, но конечно подъ вліяніемъ уже готовой и опредѣленной вѣры въ божественную Троицу.

природу божественную, а какъ о самостоятельномъ лицѣ, дѣйствующемъ изъ себя и отъ себя. Такъ Бытописатель, упомянувъ о томъ, что вначалѣ сотворилъ Богъ небо и землю и что земля была безвидна и пуста, замѣчаетъ, что „Духъ Божій носился надъ водою“ (Быт. 1, 2), указывая выраженіемъ: „носился“ на ту плодотворную силу и то живоносное дѣйствіе, какія являлъ Духъ Божій въ отношеніи къ нестройной и неупорядоченной міровой массѣ. Въ этомъ дѣйствіи Духа Божія натуральнѣе видѣть дѣйствіе Его, какъ самостоятельнаго лица, дѣйствовавшаго по сознанію и представленію міроваго плана и порядка. Еще яснѣе указывается въ ветхомъ завѣтѣ на особенность личности Духа Божія, когда говорится о Немъ, что отъ Него зависитъ—водительство людей въ землѣ правды (Пс. 142, 10), что Онъ былъ посылаемъ Богомъ къ пророкамъ для ихъ наставленія (Зах. 7, 12), такъ что ихъ слова были Его словами (2 Цар. 23, 2), и что Онъ участвовалъ вмѣстѣ съ Господомъ Богомъ какъ въ посольствѣ пророковъ къ еврейскому народу (Ис. 48, 16), такъ и въ посольствѣ Самого Мессіи для спасенія человѣческаго (Ис. 61, 1)[1]. Это черты такого рода, что имъ нѣтъ возможности придать надлежащій смыслъ, если подъ изображаемымъ въ нихъ Духомъ Божіимъ понимать одно свойство или силу Божію, между тѣмъ какъ наоборотъ, при пониманіи здѣсь Духа Божія, какъ лица, каждая изъ нихъ легко получаетъ свой прямой смыслъ и значеніе. Понятно, поэтому, что онѣ легко могли лучшихъ изъ іудеевъ предрасполагать къ гадательному предположенію въ Божествѣ Духа Божія, какъ особеннаго лица, хотя сами собою онѣ этого прямо не указывали, касаясь однихъ только внѣшнихъ дѣйствій Духа

[1]) По автору Премудрости Соломоновой, „Духъ Господа наполняетъ вселенную и, какъ всеобъемлющій, знаетъ всякое слово“ (гл. 1, 7) и посылается свыше Господомъ для вразумленія человѣка (гл. 9, 17). Представленіе о Св. Духѣ—близко подходящее къ представленію о Немъ, какъ о Существѣ личномъ.

Божія въ мірѣ и ничего не говоря о Его внутреннемъ и упостасномъ отношеніи къ Божеству.

Такимъ образомъ относительно ветхозавѣтныхъ указаній на частныя лица въ Божествѣ нужно замѣтить, что хотя они не касались внутреннихъ отношеній этихъ лицъ къ Божеству, но по тому самому, что представляли ихъ олицетворенно, на подобіе личныхъ существъ, должны были предрасполагать каждаго образованнаго и безпристрастнаго іудея къ предположенію о существованіи таковыхъ лицъ въ глубинѣ самого Божества. Ясно и очевидно было, что Богъ въ Писаніи изображается не какъ Творецъ только и Промыслитель міра въ обширномъ смыслѣ сего слова, но и какъ посредникъ въ опредѣленіи и выполненіи Своего плана о мірѣ, посредникъ, носящій названіе то Ангела Божія, то Слова Божія или премудрости Божіей.

Естественно, поэтому, было гаданіе или предположеніе, нѣтъ ли въ глубинѣ существа божественнаго особеннаго лица, къ которому могли бы быть отнесены эти черты, довольно ясно указывающія на личное и самостоятельное существо. Къ такому же предположенію должны были приводить и изображенія въ Писаніи Духа Божія въ образѣ личнаго существа. Что подобныя предположенія не были чужды лучшимъ изъ древнихъ евреевъ, это можно видѣть изъ аналогическихъ мѣстъ, встрѣчающихся у ихъ парафрастовъ [1]), въ ихъ кабалѣ и талмудѣ [2]),

[1]) Въ халдейскомъ парафразѣ своемъ *Іоанафанъ* сынъ Узіеловъ, объясняя слова: *Святъ*, *Святъ*, *Святъ Господь Саваоѳъ* (Ис. 6, 3) между прочимъ говоритъ: „*святъ* Отецъ, *святъ* Сынъ, *святъ* Духъ Святый". Это же самое мѣсто впослѣдствіи раввинъ *Симеонъ* толкуетъ такъ: „*святъ* т. е. Отецъ, *святъ* т. е. Сынъ, *святъ*, т. е. Духъ Святый". См. Galatin. de arcanis cathol. veritat. Lib. II. cap. I.

[2]) Въ древнѣйшей части кабалы—*Сеферъ-Іецира* (книгѣ творенія) говорится о трехъ матеряхъ, какъ главныхъ началахъ вещей (гл. 1. отд. 2; гл. 3. отд. 2—4) и трехъ отцахъ, какъ трехъ Сефирахъ или творческихъ началахъ (гл. 6. отд. 1. 3), а также о томъ, что эти три составляютъ едино (гл. 6. отд. 3).



а также отчасти изъ ученія ихъ древняго философа Филона о Логосѣ [1]). Но этого рода предположенія, какъ предположенія, касающіяся предмета недоступнаго для разума, понятно, должны были быть только гадательными, сомнительными и колебательными, и потому они не могли удовлетворять собою душъ вѣрующихъ, а скорѣе должны были возбудить въ нихъ болѣе настойчивое и живое ожиданіе того, что имѣло быть новаго и особеннаго о Богѣ открыто съ наступленіемъ времени пришествія Мессіи и Его благодатнаго царства.

См. Drach. de l'harmonie entre l'egl. et la synag. ed. Paris. T. I. pag. 438—445. Въ *Зогарѣ* (одной изъ частей Талмуда), слова Моисея: *слыши, Израилю: Господь* (Іегова) *Богъ нашъ* (Елогену), *Господь* (Іегова) *единый есть* (Втор. 6, 4) изъясняются такъ: „существуютъ два, съ которыми соединенъ еще одинъ и они суть три, и будучи тремя, суть не болѣе, какъ едино. Эти два означены въ стихѣ чрезъ повтореніе дважды *Господь* (Іегова), а къ нимъ присовокупленъ еще *Богъ нашъ* (Елогену)". Drach. ibid. p. 314. 414—420. Въ Талмудѣ же въ смыслѣ не противномъ ученію о Тройцѣ изъясняются стихи 26 и 27 первой главы Бытія. Drach. ibid. p. 429.

[1]) Хотя у парафрастовъ упоминается объ Отцѣ, Сынѣ и Святомъ Духѣ, а въ кабалѣ о трехъ божественныхъ Сефирахъ, но ясно не указывается того, что они должны быть понимаемы, какъ дѣйствительныя особенныя лица. *Филонъ* же, повидимому, поставляетъ для себя задачею возвести на степень υпостаси одно изъ олицетвореній божества, изображаемыхъ въ ветхомъ завѣтѣ, а именно его *Слово*. Но его попытка достигнуть этого одними личными соображеніями философствующей мысли оказалась, чего и нужно было ожидать, весьма неудачною и несостоятельною. Отличая отъ Бога Логосъ, какъ посредника между Нимъ и міромъ, онъ съ одной стороны признаетъ за Нимъ внутреннее, существенное и нераздѣльное единство съ Богомъ, а съ другой—изображаетъ Его въ такихъ чертахъ, которыя повидимому должны бы отстранять всякую мысль о смѣшеніи Его съ Богомъ и заставить видѣть въ Немъ не одно свойство Божіе, а особое лице божественное. Этотъ Логосъ, по Филону, есть Θεός (но безъ члена ὁ) δεύτερος Θεός, υἱὸς πρεσβύτερος, υἱὸς μονογενής, πρωτόγονος—εἰκών, σκιά, παράδειγμα, δόξα, σοφία, ἐπιστήμη τοῦ Θεοῦ. Какъ посредникъ богоявленій и откровеній Божіихъ въ мірѣ, Онъ есть παράκλητος, ἀρχιερεύς, ἱκέτης, πρεσβευτής ὀπαδὸς τοῦ θεοῦ,—ἀρχὴ καὶ πηγὴ καλῶν πράξεων. Но чтобы понимать надлежащимъ образомъ Филона, не нужно останавливаться на однихъ отрывочныхъ и тропическихъ его выраженіяхъ, а нужно стараться проникнуть въ его главную и общую мысль о Богѣ, проводимую имъ во всѣхъ его сочиненіяхъ. Главное же его представленіе о Богѣ (какъ и представленіе Платоново) то, что Богъ, какъ су-

Нововавѣтное ученіе о Троицѣ, слѣдовательно, не должно было быть вовсе нежданнымъ и совершенно новымъ для іудеевъ ученіемъ. Его задатки и предъуказанія были положены еще въ завѣтѣ ветхомъ, и задача новаго завѣта заключалась только въ томъ, чтобы освѣтить ихъ новымъ свѣтомъ и сообщить имъ полный смыслъ и надлежащее значеніе. Ветхій завѣтъ указывалъ неопредѣленно на множественность въ Божествѣ, на долю же новаго завѣта оставалось только уяснить, какого именно рода эта множественность. Ветхій завѣтъ кромѣ Бога училъ то о Его Ангелѣ завѣта, то о Его словѣ и премудрости, а также

щество истинно сущее, настолько возвышенъ надъ міромъ, представляющимъ собою одно отрицаніе бытія или небытіе, что между нимъ и міромъ, какъ безусловными противоположностями нѣтъ ничего общаго и соприкосновеннаго. Его не можетъ касаться и сказать что либо положительное о немъ даже и мысль человѣческая, для которой онъ остается совершенно неуловимъ, стоя выше всѣхъ категорій мышленія. Тѣмъ не менѣе, по Филону, не смотря на это сила и жизнь Божія проявляютъ себя въ мірѣ и проявляютъ, благодаря только посредствующему между Богомъ и міромъ началу или Логосу. Что же такое этотъ Логосъ,—божественное ли или міровое начало?—Ни то, ни другое. Если бы онъ былъ истиннымъ Богомъ, тогда не соприкасался бы съ міромъ, а если бы былъ міровымъ началомъ, тогда не въ состояніи былъ бы проявить что либо божественное въ мірѣ, Онъ, слѣдовательно, есть нѣчто среднее между Богомъ и міромъ. Но есть ли онъ по крайней мѣрѣ личное существо?—И этого нельзя сказать: потому что онъ представляетъ собою только міръ идей, производимыхъ Богомъ въ своей мысли (ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος), подобно тому какъ и всякій художникъ раждаетъ въ своей мысли идею о вещи прежде, чѣмъ произведетъ ее; въ мірѣ же онъ является, какъ безличная сила Божія имманентно присущая всѣмъ вещамъ, не имѣющимъ въ себѣ самихъ никакой силы, ни жизни. На это то міровоззрѣніе по существу своему полу-платоническое Филономъ наброшенъ только особый покровъ, искуственно сотканный имъ изъ разныхъ библейскихъ выраженій, заключающихъ въ себѣ совершенно другой смыслъ и значеніе. Впрочемъ нужно замѣтить, что ученіе Филоново о Логосѣ вообще довольно неопредѣленно и неясно, какъ ученіе Платоново объ идеяхъ. Отсюда и происходитъ то, что тогда какъ одни ученые (напр. Дорнеръ) въ Логосѣ Филоновомъ не признаютъ ничего личнаго, другіе (Кеферштейнъ, Земишъ, Бауръ и Мейеръ) находятъ возможнымъ видѣть въ немъ существо личное. Слѣды подобнаго ученія о Логосѣ замѣчаются у *Онкелоса и Іонафана* (Baur. Gnosis, p. 332. De Wette Bibl. Dogm. § 157. Dorner, Entwicklungsgechichte der Lehre von der Person. Christi. I, 1. p 59).

о Св. Духѣ, но не говорилъ прямо, что именно нужно понимать подъ этимъ. Отъ новаго завѣта, поэтому, ожидалось только прямаго и рѣшительнаго слова на то, что именно нужно разумѣть подъ всѣми этими олицетвореніями Божества, разнородно проявляющаго Себя въ мірѣ, не суть ли они дѣйствительныя лица, существующія въ глубинѣ самого Божества, и если они лица, то какія именно. Ветхій завѣтъ, наконецъ, ясно не опредѣлялъ, что такое въ Богѣ Его Слово и Духъ, не требовалъ вѣры въ нихъ и чествованія ихъ. Новый же завѣтъ, признавъ въ нихъ особенныя лица божественныя, естественно долженъ былъ рѣшить вопросъ о вѣрѣ въ нихъ и ихъ чествованіи, а также объ отношеніи того и другого къ прежней вѣрѣ во единаго Бога. Вотъ какая только задача лежала на новозавѣтномъ откровеніи въ отношеніи къ ветхозавѣтному ученію о множественности лицъ въ Богѣ, къ которому оно вовсе не имѣло въ виду присоединить что либо совершенно новое и нежданное, а только его болѣе восполнить, уяснить и опредѣлить [1]).

---

[1]) Весьма странно, поэтому, поступаютъ тѣ изъ ученыхъ, которые, не обращая вниманія на слѣды ученія о Троицѣ въ ветхозавѣтномъ откровеніи, насильственно подъискиваютъ аналогическія его черты въ древнихъ языческихъ религіяхъ, пытаясь отсюда произвести христіанское ученіе о Троицѣ (*Pfanner*, Syst. theolog. gent. cap. 3; *Vogel*, die relig. veter. Aegypt. et Graec. Norimb. 1793; *Mayer*, Brahma, oder die relig. der Indier, Lips. 1818. p. 37). Нѣкоторые даже изъ позднѣйшихъ оріенталистовъ, напр. *Моверсъ*, *Рэтъ*, а особенно *Бюрнуфъ* пытались открыть и, какъ имъ казалось, открывали слѣды ученія о тріединомъ началѣ во всѣхъ древнихъ языческихъ религіяхъ, напр. египетской, китайской, вавилонской, финикійской и особенно индійской. Бюрнуфъ, напр. находитъ прототипъ и видитъ зародышъ христіанской Троицы даже въ такого рода чисто физическихъ представленіяхъ, какое имѣли о своихъ божествахъ *индійцы* во время Ведъ, признавая таковыми божествами — солнце, воздухъ, огонь (La science des Religions, p. 233). Между тѣмъ не много требуется знакомства съ существеннымъ характеромъ ученія христіанскаго о Троицѣ и ученія древнихъ языческихъ религій о ихъ тріадахъ, чтобы ясно видѣть, что между тѣмъ и другимъ нѣтъ и не можетъ быть никакой прямой и внутренней аналогіи. Тогда какъ въ основѣ христіанскаго ученія о Троицѣ лежитъ представленіе о Богѣ, какъ отдѣльномъ отъ міра и личномъ Духѣ, только существую-

Новозавѣтное ученіе о Троицѣ.

§ 88.

Общее о немъ замѣчаніе.

Эта задача и была выполнена новозавѣтнымъ откровеніемъ, сообщившимъ людямъ вмѣстѣ съ возвышеннѣйшимъ ученіемъ о Богѣ и возможно ясное и опредѣленное ученіе о существующихъ въ Божествѣ лицахъ. Вся проповѣдь Христа о Богѣ собственно и направлена была къ тому, чтобы словомъ и дѣлами убѣдить всѣхъ, что въ Божествѣ кромѣ Отца, чтимаго доселѣ іудеями, есть еще Сынъ, Который есть Онъ Самъ, и также есть еще Духъ Святый, Который имѣетъ послѣ Него

щемъ въ видѣ трехъ самосостоятельныхъ, но нераздѣльныхъ по своему существу лицъ, въ ученіи о тріадахъ древнихъ языческихъ религій вовсе нѣтъ этого представленія о Богѣ. Въ нихъ оно напротивъ замѣняется представленіемъ о Богѣ, какъ духѣ міровомъ, составляющемъ собою одно и тоже съ міромъ и притомъ духѣ совершенно безличномъ, которому, поэтому, для своего проявленія и существованія необходимо проходить извѣстныя ступени или формы конечнаго же бытія. Эти ступени и формы бытія, въ которыхъ проявляетъ себя міровой духъ, въ древнихъ языческихъ религіяхъ представляются въ тройственномъ видѣ, и они то составляютъ тѣ тріады, въ которыхъ думаютъ находить прототипъ или даже зародышъ христіанской Тройцы. Такова напр. по существу своему *индійская тримурти*. Индійскіе *Брама*, *Вишну*, *Шива*—это:

Солнце (свѣтъ),	Вода (воздухъ),	Огонь,
Творецъ,	Сохранитель,	Разрушитель.
Сила,	Мудрость,	Справедливость,
Прошедшее,	Настоящее	Будущее,
Матерія,	Пространство,	Время.

(См. *Bohlen*, das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegipten. ed. Königsb. 1830. t. I. p. 201; *Stuhr*, die Religionssysteme de heidnischen Völk. des Orients. p. 99; *Архим. Хрисанфъ*. Религ. древн. міра, 1873. т. I. стран. 166). А тѣмъ для индійцевъ были Брама, Вишну и Шива, тѣмъ для *египтянъ* были *Пта* (соотв. Брама), *Кнефъ* (Вишну), *Нейтъ* (Шива) (*Bohlen*, Ibid. pag. 159... et 212), а *для персовъ—Заурана-акарона*, *Ормуздъ* и *Ариманъ* (*Kleuker*. Zendavesta, pars II. p. 1 et sequ; *Stuhr*, ibid. p. 370; *Архим. Хрисанфъ*, тамъ же стран. 487 и слѣд.). Относительно же всѣхъ вообще натуральныхъ религій можно замѣтить, что въ нихъ тѣмъ болѣе мѣста имѣютъ этого рода космическія

низойти на апостоловъ и продолжать начатое имъ дѣло спасенія людей. И замѣчательно при этомъ, что Іисусъ Христосъ, проповѣдуя о Сынѣ Божіемъ и Св. Духѣ, ничѣмъ не показалъ, что Онъ проповѣдывалъ ученіе совершенно новое и вовсе неизвѣстное ученымъ представителямъ іудейства. Напротивъ, въ подтвержденіе Своего ученія о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, а также о Св. Духѣ, Онъ неоднократно ссылался на свидѣтельство ветховавѣтныхъ писаній (Іоан. 5, 39. 46; Лук. 24, 27; Матѳ. 22, 42—45; Іоан. 7, 38), чѣмъ ясно показывалъ, что къ этому ученію должны были быть подготовлены іудеи, и оно для нихъ не должно было быть совершенно нежданнымъ и чуждымъ [1]). Потому то не смотря на то, что горделивымъ представителямъ іудейства часто удавалось возбуждать цѣлыя

тріады, чѣмъ болѣе онѣ бываютъ грубы и проникнуты мыслію о тождествѣ божественнаго и міроваго начала и что наоборотъ, чѣмъ болѣе онѣ совершенствуются и освобождаются отъ подобнаго представленія о тождествѣ Бога и міра, тѣмъ менѣе находятъ въ нихъ мѣста эти тріады (G. A. *Meier*, die Lehre von der Trinität. Hamb. 1844. tom. 1. p. 4).

Столько же неумѣстна попытка произвести христіанскую Троицу изъ имѣющаго самую отдаленную въ отношеніи къ ней аналогію ученія *Платонова* о Богѣ, мірообразующемъ началѣ (νοῦς) и душѣ міра (Euseb. Praeparat. evangel. lib. XI. c. 16). Νοῦς Платоновъ, составляющій собою міръ божественныхъ идей, не есть ли же самостоятельное, душа же міра кромѣ того не есть равнаго и единаго существа съ божествомъ. Между тѣмъ нужно замѣтить, что ученіе Платоново объ этомъ предметѣ настолько не ясно и неопредѣленно, что даже лучшіе изъ послѣдователей его понимали его не одинаково. Одни думали, что ихъ учитель допускалъ трехъ боговъ: бога высшаго—причину всего и отца міра; бога низшаго (νοῦς), произведеннаго имъ самимъ, чрезъ котораго имъ все сотворено, и наконецъ еще низшаго бога, который созданъ чрезъ νοῦς и есть душа міра (*Plotin*, Ennead. V, lib. I, cap. 3, 8, 13; *Numenius*, apud Euseb. Praepar. evang. cap. 20; *Marcobius*, in somnium Scipionis, lib. I. cap. 14). Другіе же полагали, что онъ допускалъ не три, а четыре божественныхъ начала, потому что вышеозначенныя три начала, другъ другу подчиненныя, подчинялъ еще какой-то высшей единицѣ (*Proclus*, in commentar. ad Timaeum lib. II; подобное же мнѣніе *Іустина философа*—см. Cohort. ad. Graec. num. 7).

[1]) Можно тоже самое замѣтить и относительно ссылокъ на ветхій завѣтъ апостоловъ, иногда дѣланныхъ ими при изложеніи новозавѣтнаго ученія о Сынѣ Божіемъ и Св. Духѣ. Напр. Евр. 1, 5; Дѣян. 2, 16—21.

массы народныя противъ Іисуса Христа, не мало оказывалось между іудеями и такихъ, которые Его ученіе какъ вообще о Богѣ, такъ и въ частности о Себѣ Самомъ, какъ Сынѣ Божіемъ, а также о Св. Духѣ, не находили противнымъ ученію ветхозавѣтныхъ писаній и всецѣло и искренно его принимали [1]). По утвержденіи же Своего ученія между лучшими изъ іудеевъ, Спаситель предъ Своимъ вознесеніемъ на небо далъ заповѣдь апостоламъ научить тому же всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа (Матѳ. 28, 19). Вѣра, такимъ образомъ, въ Отца и Сына и Св. Духа, какъ три божественныя лица, должна была, по заповѣди Христовой, стать вѣрою всеобщею и общеобязательною, вѣрою долженствовавшею навсегда получить въ новомъ завѣтѣ то безусловное значеніе, какое имѣла въ ветхомъ завѣтѣ вѣра только въ единаго Бога. А такъ какъ Спасителемъ не только не было поколеблено, а напротивъ во всей силѣ было подтверждено и утверждено единство существа Божія (Марк. 12, 29; Іоан. 17, 5), то понятно, что вѣра въ три ипостаси Божества ни чуть не должна была исключать собою вѣры въ единство существа Божія, а напротивъ она съ ней должна была быть внутренно и нераздѣльно соединена и служить не къ разрушенію ея, а къ возвышенію и восполненію. Но войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе самаго ученія Христова о трехъ лицахъ Божества.

§ 89.

Ученіе Самого Іисуса Христа о трехъ лицахъ Божества.

Проповѣдь Спасителя, какъ извѣстно, была предварена Его крещеніемъ отъ Іоанна во Іорданѣ, когда, по изображе-

---

[1]) Таковы, напр. были Іоаннъ Креститель (Іоан. 1, 34), Наѳанаилъ (Іоан. 1, 49), Никодимъ (Іоан. 3, 2—21), самарянка съ жителями города самарійскаго Сахара (Іоан. 4, 29. 42), апостолъ Петръ со всѣми другими апостолами (Матѳ. 16, 16), римскій сотникъ (Матѳ. 27, 54; Марк. 15, 39) и другіе.

нію евангелистовъ, сшелъ на Него Духъ Божій и былъ голосъ съ небесъ: *се есть Сынъ Мой возлюбленный о Немже благоволихъ* (Матѳ. 3, 16. 17; Марк. 1, 10. 11; Лук. 3, 22). Слышимый въ это время голосъ, конечно, принадлежалъ ни кому иному, какъ только Богу—Отцу, потому что имѣть Сына и называть Его Своимъ Сыномъ могъ только Отецъ, а потому этотъ голосъ ясно указывалъ, какъ на личное отличіе Отца, свидѣтельствовавшаго о Своемъ Сынѣ, такъ равно и на такое же отличіе отъ Него Сына, къ Которому или на Котораго была обращена рѣчь Его. Духъ же Божій, сходя въ это время съ небесъ въ видѣ голубя на Сына, тогда какъ Отецъ являлъ Себя Своимъ голосомъ, этимъ ясно показывалъ, что и Онъ представлялъ Собою особое божеское лице, отличное какъ отъ Отца, свидѣтельствовавшаго Своимъ голосомъ о Сынѣ, такъ и отъ Сына, на Которомъ Онъ почивалъ, чтобы показать Іоанну, кто былъ Сынъ Божій (Іоан. 1, 33). Крещеніе Господне, такимъ образомъ, было торжественнымъ актомъ явленія міру трехъ лицъ Божества и вмѣстѣ съ этимъ актомъ, послужившимъ фактическимъ предуказаніемъ на то, что проповѣдь Христова будетъ объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, въ Которыхъ должны были увѣровать всѣ народы.

Проповѣдь Іисуса Христа о Богѣ—Отцѣ началась съ раскрытія представленія о Немъ, какъ объ Отцѣ всѣхъ людей, которые, поэтому, не исключая и Его Самого, понимаемаго по человѣчеству, должны были признавать въ Немъ не только Своего Творца и Владыку, но и родственнаго имъ и любящаго ихъ Отца. Такъ, напр. уча о любви ко всѣмъ, не исключая и враговъ, Онъ указывалъ людямъ, какъ на возвышеннѣйшій идеалъ такой любви, на любовь ихъ Отца, Которому они должны подражать, чтобы быть достойными дѣтьми Отца Своего (Матѳ. 5, 44. 45). Равнымъ образомъ, уча объ истинной милостынѣ, молитвѣ и постѣ, а также о прощеніи обидъ и упова-

ніи на промыслъ, Онъ прямо указывалъ на то, что какъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ однимъ мѣриломъ нужно имѣть угожденіе Отцу небесному, Который знаетъ тайны сердецъ нашихъ и воздастъ каждому должное, такъ и во всѣхъ нуждахъ своихъ нужно полагаться на того же Отца небеснаго, Который знаетъ, что намъ нужно и подаетъ нужное намъ прежде, чѣмъ мы попросимъ объ этомъ (Матѳ. 6, 1. 4. 6. 8. 14. 15. 18. 26. 32). Вмѣстѣ же съ этимъ, подобно тому какъ Самъ въ Своемъ обращеніи по человѣчеству къ Богу называлъ Его Отцомъ (Матѳ. 11, 25; Іоан. 20, 17) и всѣмъ людямъ далъ Онъ даже заповѣдь молиться не иначе, какъ такъ: *Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ...* (Матѳ. 6, 9). Все это естественно должно было утверждать въ умахъ послѣдователей Христовыхъ идею отчества, которое они должны были мыслить въ Богѣ, какъ одно изъ существеннѣйшихъ Его свойствъ. Конечно, это свойство, подъ которымъ требовалось мыслить Бога, какъ Отца всѣхъ людей, означало собою одни только внѣшнія отеческія отношенія Божіи къ людямъ, но тѣмъ не менѣе оно пролагало собою путь къ представленію о томъ возвышеннѣйшемъ и внутреннѣйшемъ ипостасномъ отчествѣ Божіемъ, которое изображалъ Христосъ, уча о Богѣ не только какъ объ Отцѣ всѣхъ въ нравственномъ смыслѣ, но и какъ объ Отцѣ по естеству, родившемъ и имѣющемъ отъ вѣчности Своего единороднаго Сына, каковымъ былъ Онъ Самъ.

Еще въ малолѣтнемъ возрастѣ Христосъ, Сынъ по плоти матери Маріи, мнимому своему отцу Іосифу сдѣлалъ неясное указаніе на то, что у Него есть иной Отецъ, Котораго они должны были знать. *Что яко искасте Мене*, говорилъ Онъ имъ, *не вѣсте ли, яко въ тѣхъ, яже Отца Моего, достоитъ быти Ми* (Лук. 2, 49). Кто этотъ Отецъ, на это Онъ уже прямо и ясно указалъ Никодиму, говоря: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый съ небесе, Сынъ человѣческій, сый на не-*

беси... Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный. Не посла бо Богъ Сына Своего въ міръ, да судитъ мірови, но да спасется Имъ міръ. Вѣруяй въ Онь не будетъ осужденъ, а не вѣруяй уже осужденъ есть, яко не вѣрова во имя единороднаго Сына Божія (Іоан. 3, 13. 16—18). Изъ этихъ словъ Спасителя совершенно ясно, что Богъ прежде чѣмъ послалъ въ міръ, имѣлъ совмѣстно пребывающаго съ Нимъ на небѣ Сына, что этотъ Сынъ Ему единосущенъ, потому что изъ Его существа одинъ и единственнымъ образомъ рожденъ и что наконецъ, будучи посланъ въ міръ и явившись здѣсь, Онъ не пересталъ быть тѣмъ же единороднымъ Сыномъ Божіимъ, въ Котораго, поэтому, для спасенія своего всѣ должны вѣровать, а кто не увѣруетъ, тотъ долженъ быть осужденъ за то, что не увѣровалъ во имя единороднаго Сына Божія.

Что такое въ Божествѣ Отецъ и что такое Сынъ, или есть ли какое либо различіе между ними и какое именно, это, само собою понятно, составляетъ тайну для разума человѣческаго, безсильнаго проникать въ глубины Божіи, но оно могло быть открыто и дѣйствительно открыто, насколько это возможно и нужно для людей, Самимъ Сыномъ Божіимъ: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и емуже аще волитъ Сынъ открыти* (Мат. 11, 27).

Черты же открытаго Самимъ Сыномъ Божіимъ ученія объ Отцѣ и Сынѣ могутъ быть представлены въ видѣ слѣдующемъ. Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ (Іоан. 5, 26), т. е. подобно тому, какъ Отецъ обладаетъ самобытнымъ бытіемъ и жизнію, такъ и Сынъ имѣетъ такое же бытіе и такую же жизнь съ тою только разностію, что это самобытное бытіе и жизнь даны ему Отцемъ, тогда какъ Самому Отцу никто не

передавалъ ихъ, почему собственно Онъ и есть въ Божествѣ Отецъ, а Сынъ не есть Отецъ, а есть Сынъ. Тогда какъ никто не знаетъ Отца, знаетъ Его Сынъ (Матѳ. 11, 27) и знаетъ такъ, какъ знаетъ Его Отецъ (Іоан. 10; 15). Отецъ, слѣдовательно, и Сынъ представляютъ собою два особенныя сознательно-разумныя лица, взаимно отличающія себя другъ отъ друга. Какъ Отецъ сознаетъ Себя Отцемъ и не смѣшиваетъ Себя съ познаваемымъ Имъ Сыномъ, такъ и Сынъ, познающій Отца, какъ Отца, отличаетъ Его отъ Себя, сознавая Себя не Отцемъ, а Сыномъ. Отецъ, по словамъ Самаго Сына Божія, любитъ Сына (Іоан. 3, 35) и Сынъ любитъ Отца (Іоан. 14, 31). Отецъ, слѣдовательно, и Сынъ опять представляютъ Собою два особыя, отдѣльныя лица, взаимно отличающія Себя другъ отъ друга, потому что любящій не можетъ не отличать себя отъ любимаго, равно какъ и любимый не можетъ смѣшивать себя съ любящимъ.

На такое же отличіе Сына отъ Отца и Отца отъ Сына указываетъ Іисусъ Христосъ, когда касается и Своихъ отношеній къ Богу Отцу по домостроительству или посланничеству Своему въ міръ. Вся проповѣдь Его о Себѣ была проникнута тою мыслію, что Онъ не Самъ Собою, а по волѣ и для выполненія воли Отца пришелъ въ міръ (Іоан. 3, 16. 17; 5, 30; 6, 38—40; 8, 42) и направлена была къ тому, чтобы увѣровали всѣ, что Онъ посланъ Отцемъ Своимъ, Который и Самъ свидѣтельствовалъ Своими дѣлами объ этомъ, какъ другой отличный отъ Него и пославшій Его божественный Свидѣтель (Іоан. 5, 32. 36. 37). Предъ концемъ же Своего посланническаго дѣла Онъ говорилъ: *изыдохъ отъ Отца и пріидохъ въ міръ и паки оставляю міръ и иду ко Отцу* (Іоан. 16, 28). При такого рода отношеніяхъ Отца къ Сыну, понятно, ихъ нельзя иначе мыслить, какъ особыми самостоятельными лицами: потому что совершенно странно бы было представлять одно

и тоже лице то посылающимъ, то посылаемымъ, то свидѣтельствующимъ, то свидѣтельствуемымъ и принимать то и другое за однѣ формы или видоизмѣненія одного и того же лица.

Но, будучи лично отличенъ отъ Отца, Сынъ не отличенъ отъ Него ни по Своему естеству, ни по Своему достоинству, но отличенъ по тому самому, что Онъ есть Сынъ единородный (Іоан. 3, 16. 18), т. е. Сынъ, получившій единственнѣйшимъ образомъ рожденія Свое бытіе и жизнь изъ самаго божественнаго существа Отчаго. Онъ, поэтому, есть едино съ Отцемъ, какъ Самъ училъ о Себѣ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30; 17, 21). Все, что́ имѣетъ Отецъ, принадлежитъ и Сыну (Іоан. 16, 15). Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сынъ, хотя принялъ жизнь отъ Отца, имѣетъ ее въ Самомъ Себѣ (Іоан. 5, 26),—Онъ, слѣдовательно, самобытенъ по бытію и жизни, какъ самобытенъ Отецъ. Онъ имѣлъ у Отца Своего славу прежде, чѣмъ сталъ быть міръ (Іоан. 17, 5),—Онъ, слѣдовательно, вѣченъ, какъ вѣченъ Его Отецъ. Въ дарованіи же бытія міру и его продолженіи Онъ не меньше принималъ и принимаетъ участія, чѣмъ и Отецъ. *Отецъ мой*, говорилъ Онъ, *доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю... Яже бо Онъ творитъ, сія и Сынъ такожде творитъ... якоже бо Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живитъ, тако и Сынъ, ихъ же хощетъ живитъ* (Іоан. 5, 17. 19. 21). Онъ, слѣдовательно, всесиленъ и всемогущъ, какъ и Отецъ. Сына, поэтому, всѣ должны чтить, какъ чтутъ Отца, такъ что кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его (Іоан. 5, 23).

Впрочемъ, если Сынъ равенъ Отцу по божеской Своей природѣ и достоинству, то это не значитъ, чтобы Онъ существовалъ отдѣльно и независимо отъ божескаго существа Отчаго, такъ чтобы представлялъ Собою отдѣльное или другое по отношенію къ Отцу Божество. Отецъ и Сынъ, по ученію Христову, напротивъ существуютъ совершенно нераздѣльно,

обладая одинаково однимъ и тѣмъ же божескимъ существомъ, такъ что Отецъ существуетъ въ Сынѣ и Сынъ—въ Отцѣ. На просьбу отъ лица всѣхъ апостоловъ Филиппа: *Господи, покажи намъ Отца*, Спаситель отвѣчалъ слѣдующими весьма знаменательными наставленіями: *толико время съ вами есмь, и не позналъ еси Мене, Филиппе? Видѣвый Мене, видѣ Отца и како ты глаголеши, покажи намъ Отца? Не вѣруеши ли, яко Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ есть?... Вѣруйте Мнѣ, яко Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. 14, 8. 9, 11). Выраженная здѣсь Спасителемъ мысль та, что, видя и зная Его, предполагать, какъ дѣлалъ это Филиппъ, что внѣ и отдѣльно отъ Него существуетъ Его Отецъ, было бы совершенно неумѣстно и даже странно. Это значило бы не знать ни Его, ни Его ученія, по которому Онъ долженъ быть представляемъ соприсносущимъ съ Своимъ Отцемъ, такъ что кто увидѣлъ Его, тотъ долженъ знать, что увидѣлъ и Самого Отца Его. Поэтому всѣ Его ученики, разсуждая объ Его отношеніи къ Отцу, должны сопровождать это размышленіе тою вѣрою, что Онъ пребываетъ въ Отцѣ, а Отецъ въ Немъ. Потому то, не смотря на то, что Онъ, какъ Сынъ, отличенъ отъ пославшаго Его Отца, по Своему существу составляетъ съ Отцемъ Своимъ одно (Іоан. 10, 30). Потому то, не смотря на то, что Онъ по Своему достоинству совершенно равенъ Отцу и долженъ быть чтимъ, какъ чтится Отецъ, при этомъ можетъ и должна быть строго соблюдена вѣра въ единаго Бога, долженствовавшая проникать собою вѣру въ Отца и Сына, Который, обращаясь къ Своему Отцу, такъ говорилъ: *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога, и Егоже послалъ еси Іисуса Христа* (Іоан. 17, 3).

Вмѣстѣ съ ученіемъ объ Отцѣ и Сынѣ Христосъ преподалъ ученіе и о Св. Духѣ, какъ особомъ лицѣ божественномъ и равномъ имъ по Своему божескому достоинству. *Духъ*

Господень на Мнѣ, говорилъ Онъ о Себѣ, какъ Мессіи, *егоже ради* (потому что) *помаза Мя благовѣстити нищимъ, посла Мя исцѣлити сокрушенныя сердцемъ, проповѣдати плѣненнымъ отпущеніе и слѣпымъ прозрѣніе,—отпустити сокрушенныя въ отраду* (отпустить измученныхъ на свободу). *проповѣдати лѣто Господне пріятно* (Лук. 4, 18. 19). Духъ Господень, какъ говоритъ Іисусъ Христосъ, помазалъ Его и послалъ на совершеніе великаго дѣла избавленія людей отъ того жалкаго и бѣдственнаго положенія, въ которомъ они до Его пришествія находились. Быть въ такомъ отношеніи ко Христу—Сыну Божію, въ какомъ представляется здѣсь Духъ Господень, ясно, никто другой не могъ, какъ только одинъ Богъ. Отношеніе же посылающаго къ посылаемому, въ какомъ здѣсь поставляется Духъ въ отношеніи къ Сыну, заставляетъ видѣть въ Немъ не одну только силу Божію, а особенное, отдѣльное лице божественное, обозначенное наименованіемъ Духа Господня. Не какъ на силу только Божію, а какъ на особенную личность божественную указывалъ Христосъ, и когда, посылая учениковъ Своихъ на проповѣдь, говорилъ имъ между прочимъ: *не вы будете глаголющіи, но Духъ Отца вашего, глаголяй въ васъ* (Матѳ. 10, 20), *Святый Духъ научитъ васъ въ той часъ, яже подобаетъ рещи* (Лук. 12, 12). Не о безличной силѣ, а только о лично-свободномъ и разумномъ существѣ можно сказать такъ, что можетъ научить кого либо, или внушать мысли и слова кому либо.

Болѣе же ясное и опредѣленное ученіе о Св. Духѣ преподалъ Христосъ въ Своей послѣдней прощальной бесѣдѣ съ учениками, когда, оставляя ихъ, Ему нужно было яснѣе, чѣмъ когда либо прежде, показать то, Кто былъ Духъ Святый, Который по Его обѣтованію имѣлъ Собою занять для нихъ и всѣхъ вѣрующихъ Его мѣсто и продолжить то великое дѣло, для котораго Онъ пришелъ въ міръ. Здѣсь въ та-

кихъ ясныхъ и рѣшительныхъ чертахъ изображенъ Духъ Святый, что совершенно нельзя не примѣтить того, что, по мысли Спасителя, Онъ вовсе не есть одно только свойство Божіе, или сила Божія, а есть особое лице божеское, отличное отъ Отца и Сына по Своимъ личнымъ свойствамъ, но равное Имъ по Своему божескому естеству и достоинству. *Азъ умолю Отца*, говорилъ Христосъ, обращаясь къ Своимъ ученикамъ, *и иного Утѣшителя дастъ вамъ, да будетъ съ вами въ вѣкъ, Духъ истины, Егоже міръ не можетъ пріяти, яко не видитъ Его, ниже знаетъ Его; вы же знаете Его, яко въ васъ пребываетъ и въ васъ будетъ* (Іоан. 14, 16. 17). Говоря, что умолитъ Отца о ниспосланіи ученикамъ Духа, Онъ этимъ совершенно ясно отличаетъ Его, какъ отъ Себя, имѣющаго умолить Отца о дарованіи Его ученикамъ, такъ и отъ Отца, Который имѣлъ даровать Его и отличаетъ какъ лице, обладающее такимъ же личнымъ бытіемъ, какимъ обладалъ Онъ Самъ. Одно названіе Его Утѣшителемъ (Іоан. 14, 16) говоритъ уже о Его личномъ бытіи: потому что оно можетъ быть прямо примѣнено только къ личному и свободно разумному существу. Прибавленіе же *иной* еще больше усиливаетъ его значеніе въ означенномъ смыслѣ. Слово *иной* показываетъ, что Духъ истины—другой по отношенію къ Христу только по порядку или числу, но что въ другихъ отношеніяхъ Онъ есть такой же Утѣшитель, какимъ былъ Самъ Христосъ, и слѣдовательно былъ, какъ и Онъ, особымъ личнымъ и самостоятельнымъ существомъ. Это же самое показываетъ и то, что Онъ былъ личностію не простою или тварною, а божественною. Если бы таковою личностію Онъ не былъ, тогда нельзя бы было сопоставлять Его съ личностію Сына Божія, подводя подъ одну и туже категорію Утѣшителя. Въ послѣднемъ еще болѣе убѣждаетъ то, что здѣсь же о другомъ Утѣшителѣ, или Духѣ истины говорится, что Его міръ не видитъ и не знаетъ, и что Онъ пребудетъ съ учениками Христовыми

во вѣкъ, чего нельзя сказать о какомъ либо тварномъ или временномъ существѣ.

Продолжая далѣе о Св. Духѣ рѣчь Свою, Христосъ еще точнѣе и опредѣленнѣе обозначаетъ какъ Его божеское достоинство и личное отношеніе къ Себѣ и къ Отцу, такъ и Его отличіе отъ Себя и Отца, какъ особаго божескаго лица. *Егда же*, говоритъ Онъ, *пріидетъ Утѣшитель, Егоже Азъ послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ, той свидѣтельствуетъ о Мнѣ* (Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ) (Іоан. 15, 26). Уже словами: *Егоже Азъ послю вамъ отъ Отца*, довольно ясно показывается, какое высокое и безмѣрное достоинство Утѣшителя—Духа истины, Котораго даже Сынъ Божій, и для временнаго посольства [1]), не Самъ Собою и не отъ Себя имѣлъ послать ученикамъ Своимъ, а отъ Отца, Котораго въ силу только Своего посредничества или ходатайства Онъ, какъ прежде выразился, имѣлъ умолить о ниспосланіи ученикамъ иного Утѣшителя [2]). Словами же: *Иже отъ Отца исходитъ*, Христосъ совершенно ясно и прямо показываетъ, кто таковъ Утѣшитель—Духъ истины по своей природѣ и достоинству, и кому именно этимъ Онъ обязанъ. Онъ, по словамъ Спасителя, *отъ Отца исходитъ* (ἐκπορεύεται), т. е. отъ существа Отчаго и отъ вѣчности заимствуетъ свое бытіе образомъ исхожденія [3]). Онъ, слѣдовательно, одина-

[1]) Рѣчь здѣсь о посольствѣ, имѣющемъ совершиться впереди, и слѣдовательно не бывшемъ еще доселѣ, т. е. посольствѣ временномъ.

[2]) Ясно, что *Егоже Азъ послю вамъ отъ Отца* равносильно: *Азъ умолю Отца, и иного Утѣшителя дастъ вамъ* (гл. 14, ст. 16).

[3]) Утверждать, какъ это дѣлаютъ католическіе богословы, что будто бы словами: *отъ Отца исходитъ* обозначается тоже самое состояніе въ Св. Духѣ, какое указано въ словахъ: *Егоже Азъ послю вамъ отъ Отца*, совершенно противно смыслу рѣчи Спасителя. Различіе по формамъ времени глаголовъ *послю* и *исходитъ*, существенная разность въ ихъ значеніи (первый обозначаетъ только посольство какого либо уже существующаго лица, а послѣдній самое происхожденіе таковаго лица), особенность затѣмъ формы вводной рѣчи, въ ко-

ковую съ Оцемъ имѣетъ природу и совершенно равенъ Ему по Своему достоинству.

Но спрашивалось при этомъ, какое же отношеніе Св. Духа къ Сыну и Сына къ Духу, когда Духъ исходитъ не отъ Него, а отъ Отца? На это Спаситель отвѣчалъ Своею дальнѣйшею рѣчью о Св. Духѣ, говоря о Немъ слѣдующее: *егда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину; не отъ Себе бо глаголати иматъ, но елика аще услышитъ, глаголати иматъ, и грядущая возвѣститъ вамъ. Вся, елика иматъ Отецъ, Моя суть; сего ради рѣхъ, яко отъ Моего пріиметъ, и возвѣститъ вамъ* (Іоан. 16, 13—15). Главныя содержащіяся здѣсь мысли могутъ быть безъ измѣненія ихъ сущности выражены такъ: хотя Духъ Святый исходитъ отъ Отца, а Сыномъ только, вслѣдствіе Его посредничества, имѣетъ быть посланъ отъ Отца въ міръ, но тѣмъ не менѣе въ дѣлѣ наставленія апостоловъ Онъ будетъ поступать совершенно за одно съ Сыномъ, уча ихъ не отъ Себя Самого, а во имя и для славы Сына, уча не чему либо иному или новому, а всему тому, чему училъ Сынъ, и уча такъ съ Нимъ согласно и единодушно, какъ бы заимствовалъ отъ Него самую истину, на подобіе того, какъ если бы кто, слушая кого, ни-

торой поставленъ глаголъ: *исходитъ*, ясно показываетъ, что въ томъ и другомъ предложеніи говорится о совершенно отличныхъ состояніяхъ въ Св. Духѣ. Тогда какъ въ первомъ случаѣ идетъ рѣчь о посольствѣ Св. Духа, здѣсь говорится о Его происхожденіи. Тамъ рѣчь о временномъ Его состояніи, здѣсь о вѣчномъ, тамъ—во временномъ посольствѣ Св. Духа представляется участвующимъ въ видѣ посредника или ходатая и Сынъ Божій, здѣсь же—въ дѣлѣ исхожденія Св. Духа все приписывается одному Отцу. И внутреннее теченіе мыслей доказываетъ эту разность. Когда Спаситель говорилъ: *Азъ умолю Отца и иного Утѣшителя дастъ вамъ*, или: *Егоже Азъ послю вамъ отъ Отца*, естественно долженъ былъ возникать вопросъ: почему же Онъ Самъ Собою не ниспослетъ Утѣшителя Духа, почему Ему нужно еще умолять для этого Отца? Отвѣтомъ на это недоумѣніе и были Его дальнѣйшія слова: *иже* (Духъ) *отъ Отца исходитъ*, при чемъ само собою предполагалось, что отъ Него Самого Онъ не исходитъ.

чего другого не говорилъ, кромѣ слышаннаго имъ. Причина всему этому заключается въ томъ, что истина, которой имѣлъ научить апостоловъ Св. Духъ, бывъ посланъ Сыномъ отъ Отца, составляетъ неотъемлемое достояніе Сына, какъ и Его Отца, потому что все, что̀ имѣетъ Отецъ, т. е. все, что̀ составляетъ принадлежность или Его достояніе по домостроительству спасенія людей, то принадлежитъ и Сыну [1]). Духъ Святый, слѣдовательно, хотя и исходитъ только отъ Отца, но въ Своихъ дѣйствіяхъ по отношенію къ устроенію спасенія людей совершенно нераздѣленъ съ Сыномъ подобно тому, какъ и Сынъ нераздѣленъ съ Отцемъ.

Уча же о нераздѣльности съ Собою Св. Духа, исходящаго отъ Отца, Спаситель вмѣстѣ съ этимъ ясно училъ и тому, что Духъ не есть только свойство или сила Божія, а есть особенное божеское лицо. По Его изреченіямъ Духъ, бывъ посланъ Имъ отъ Отца, наставитъ апостоловъ на всякую истину, при чемъ Онъ не Самъ Собою и не Свое будетъ говорить, а что услышитъ отъ Сына, отъ Котораго возьметъ и самое ученіе, кромѣ того Онъ возвѣститъ будущее (Іоан. 16,

---

[1]) Понимать слова: *отъ Моего пріиметъ*, какъ понимаютъ римскіе богословы, въ томъ смыслѣ, что отъ Меня или Моего существа получитъ бытіе Духъ Святый, совершенно противно контексту и цѣли рѣчи Спасителя. Ясно показавъ однажды, что отъ Отца имѣетъ бытіе Св. Духъ, который имѣетъ быть посланъ Имъ отъ Отца же, Онъ болѣе не касается этого предмета и всю рѣчь свою направляетъ къ тому, чтобы по возможности уяснить тѣ отношенія, въ какихъ имѣетъ находиться къ Нему Св. Духъ, бывъ въ замѣну Его посланъ въ міръ, для продолженія и довершенія начатаго Имъ дѣла домостроительства спасенія людей. Что здѣсь рѣчь объ отношеніи Духа къ Сыну только по домостроительству, это видно изъ самой формы глагола: *пріиметъ*, указывающій на то, въ какомъ отношеніи къ Сыну имѣетъ быть Духъ въ будущемъ, а не на Ихъ всегдашнія или вѣчныя между собою отошенія. Глаголъ же *и возвѣститъ*, стоящій въ той же формѣ кромѣ того прямо указываетъ на будущія отношенія Духа къ Сыну въ частномъ и опредѣленномъ дѣлѣ имѣющаго быть въ будущемъ просвѣщенія апостоловъ, или наставленія ихъ на всякую истину. Между тѣмъ и значеніе слова: *отъ Моего пріиметъ* вовсе не даетъ того смысла, какой имъ навязываютъ. *Отъ Моего* не значитъ: отъ Меня, или отъ Моего существа, а

13—15), а также *обличитъ міръ о грѣсѣ и о правдѣ и о судѣ* (ст. 8). Все это такія свойства и дѣйствія, которыя не могутъ быть приложимы къ одной безличной силѣ или свойству Божію, и необходимо предполагаютъ собою особое лице божеское, имѣющее свое особенное самосознаніе и свою особенную волю съ особенною дѣятельностію.

Ученіе такимъ образомъ объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ настолько было открыто и раскрыто Іисусомъ Христомъ, что для его ближайшихъ учениковъ должно было быть яснымъ и несомнѣннымъ то, что въ Божествѣ дѣйствительно есть особыя самостоятельныя лица,—Отецъ, Сынъ и Св. Духъ и что эти лица одного и того же естества, или что тоже единосущны, а потому и равночестны. Но это ученіе преподавалось Христомъ не для того, чтобы одни только апостолы знали его, а ему предназначено было стать достояніемъ всѣхъ народовъ и притомъ достояніемъ не одного пытливаго ихъ знанія, а имѣющей спасать ихъ вѣры. Поэтому Христосъ предъ вознесеніемъ Своимъ на небо далъ апостоламъ заповѣдь: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго*

равносильно выраженію: отъ того, что̀ составляетъ Мою собственность. Я и мой—вещи совершенно различныя: *мой* означаетъ то, что̀ принадлежитъ мнѣ, а *я* означаетъ того, кому это принадлежитъ.

Не менѣе произвольно пониманіе римскими богословами и словъ Спасителя: *вся елика имать Отецъ, Моя суть*, въ томъ смыслѣ, что будто бы все, что ни принадлежитъ Отцу, не исключая и личныхъ Его особенностей, какъ Отца, принадлежитъ и Сыну. Независимо отъ того, что такое пониманіе можетъ привести къ такого рода страннымъ выводамъ, что Сынъ не только имѣетъ свойство производить Духа, но и раждать Себя Самого, оно совершенно противно контексту рѣчи, проникнутой мыслію объ отношеніи Сына къ Духу и Отцу только по домостроительству. *Вся елика имать Отецъ*—естественно должно быть понимаемо не въ смыслѣ безусловно всего принадлежащаго Отцу, а въ смыслѣ всего въ отношеніи къ тому кругу вещей, о которомъ идетъ рѣчь. Рѣчь же здѣсь о кругѣ дѣятельности Божіей по отношенію къ домостроительству спасенія людей, или еще частнѣе, по отношенію къ дѣлу наставленія апостоловъ на всякую истину. Въ этомъ, слѣдовательно, отношеніи и должно быть понимаемо: все принадлежитъ Сыну наравнѣ съ Отцемъ.

Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ (Матѳ. 28, 19. 20), а затѣмъ, по замѣчанію другого евангелиста, къ этому присовокупилъ: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Требуя отъ апостоловъ, чтобы они учили всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, Христосъ вмѣстѣ съ этимъ заповѣдалъ, чтобы они учили о Томъ же Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, о Которыхъ Онъ Самъ училъ и такъ учили, какъ Самъ Онъ ихъ училъ. Отецъ, слѣдовательно, Сынъ и Св. Духъ, о Коихъ здѣсь рѣчь и во имя Которыхъ апостоламъ повелѣвалось крестить всѣ народы, должны быть понимаемы, какъ особенныя лица и лица божественныя и равночестныя, какими изображаетъ ихъ во всемъ Своемъ ученіи Самъ Христосъ. Между тѣмъ это же самое въ краткой и сжатой формѣ выражаютъ и слова Спасителя: *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа.* Креститься во имя Отца и Сына и Св. Духа значитъ обречь себя на всецѣлое и всегдашнее служеніе Отцу и Сыну и Св. Духу (Рим. 6, 3; 1 Кор. 1, 13; 1 Петр. 3, 21), каковое служеніе можетъ требоваться въ отношеніи не къ кому либо иному, какъ только къ одному Божеству. Отецъ, слѣдовательно, Сынъ и Св. Духъ, какъ составляющіе для людей предметъ божескаго поклоненія и служенія, суть лица одинаково божественныя и равночестныя. А что они дѣйствительно особыя и отдѣльныя лица, это показано особенными ихъ наименованіями—Отца и Сына и Св. Духа и одинаково относящимся къ каждому изъ нихъ выраженіемъ: во имя—εἰς ὄνομα, приложимымъ только къ личности, а также самою частицею καί, имѣющею свойство отличать различные и отдѣльные предметы. Εἰς ὄνομα, кромѣ того, будучи поставлено въ числѣ единственномъ, хотя оно одинаково относится къ Отцу и Сыну и Св. Духу, указываетъ на единство и нераздѣльность того божескаго почтенія, какое должно быть оказываемо Отцу и Сыну и Св. Духу,

а вмѣстѣ съ симъ указываетъ на единство и нераздѣльность этихъ самыхъ лицъ по своей божеской природѣ и достоинству. Слова наконецъ Спасителя: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16), ясно показываютъ какъ то, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, во имя Которыхъ должно совершаться столь важное по своимъ дѣйствіямъ крещеніе, суть лица божественныя, такъ и то, что вѣра въ эти божескія лица должна стать общеобязательною и безусловно-необходимою для спасенія всѣхъ людей вѣрою, почему и заповѣдано было апостоламъ научить вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа.

§ 90.

Ученіе апостоловъ.

Выполняя эту заповѣдь Христову, апостолы, конечно, при каждомъ данномъ случаѣ учили устно объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, чтобы вѣру въ эту божественную Троицу непрерывно возбуждать и насаждать въ своихъ слушателяхъ и затѣмъ совершать надъ ними крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа. Но въ откровеніи новозавѣтномъ мы встрѣчаемъ не мало и письменныхъ чертъ ихъ ученія, повторяющаго и продолжающаго собою ученіе Самаго Іисуса Христа о трехъ лицахъ Божества. Въ этомъ отношеніи обращаютъ на себя особенное вниманіе черты ученія объ этомъ апостоловъ Петра, Павла и Іоанна, на которыхъ мы и остановимся.

§ 91.

Ученіе ап. Петра.

Еще во время земной жизни Спасителя на данный Имъ апостоламъ вопросъ: *кого Мя глаголете быти* (Матѳ. 16, 15), ап. Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ отвѣчалъ: *Ты еси Хри-*

стосъ, Сынъ Бога живаго (ст. 16). Исповѣдавъ Іисуса Христа Сыномъ Бога живаго, Петръ, ясно, призналъ въ Немъ особенное лице, отличающееся отъ Бога, какъ сынъ отличается отъ отца, а вмѣстѣ съ этимъ призналъ Его и лицемъ божественнымъ, имѣющимъ одинаковое естество съ Богомъ, подобно тому какъ сынъ имѣетъ одинаковое естество съ своимъ отцемъ. Ту же мысль объ Іисусѣ Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, Петръ ясно выразилъ и въ своемъ посланіи, когда писалъ о Немъ, что „Онъ принялъ отъ Бога Отца честь и славу, когда отъ велелѣпной славы принесся къ Нему такой гласъ: сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе" (2 Петр. 1, 17; тоже Дѣян. 3, 13). Отличая затѣмъ отъ Отца и Сына Св. Духа, Котораго обѣтованіе отъ Отца принявъ Сынъ излилъ Его на апостоловъ (Дѣян. 2, 33), благовѣствовавшихъ Духомъ Святымъ, посланнымъ съ небесъ (1 Петр. 1, 12), ап. Петръ съ особеннѣйшею ясностію засвидѣтельствовалъ и о божескомъ достоинствѣ Св. Духа, когда, по свидѣтельству книги Дѣяній апостольскихъ, солгавшему Ананіи сказалъ: *почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому?... не человѣкомъ солгалъ еси, но Богу* (Дѣян. 5, 3. 4). Въ началѣ же своего перваго посланія онъ совмѣстно упоминаетъ о Богѣ Отцѣ, Св. Духѣ и исповѣданномъ имъ Сыномъ Бога живаго (Матѳ. 16, 16) и Господомъ (2 Петр. 3, 18) Іисусѣ Христѣ, какъ особенныхъ лицахъ и лицахъ равныхъ по божеству. *Петръ апостолъ Іисусъ Христовъ*, пишетъ онъ, *избраннымъ по прозрѣнію* (по предвѣдѣнію) *Бога Отца, во святыни Духа* (при освященіи отъ Духа), *въ послушаніе и кропленіе крове Іисусъ Христовы* (къ послушанію и окропленію кровію Іисуса Христа) (1 Петр. 1, 1. 2). Здѣсь Богу Отцу, Духу и Іисусу Христу, Сыну Божію, кромѣ особыхъ наименованій, усвояются особенныя и, такъ сказать, распредѣленныя Ими между Собою дѣйствія въ домостроительствѣ спасенія людей,—дѣйствія та-

кого рода, какія могутъ принадлежать только одному Божеству. Отецъ, слѣдовательно, Духъ и Іисусъ Христосъ или Сынъ Божій суть особыя лица и лица одинаково божескія.

§ 92.

Ученіе ап. Павла.

По ученію же ап. Павла, *егда пріиде кончина лѣта, посла Богъ Сына Своего, раждаемаго отъ жены, бываема подъ закономъ* (Гал. 4, 4). Сынъ Божій, слѣдовательно, лично отличенъ отъ Бога Отца, подобно тому, какъ посылаемый отличается отъ посылающаго, или сынъ отъ своего отца. Такое же отличіе Сына Божія отъ Его Отца дѣлаетъ Апостолъ въ посланіи къ евреямъ, когда говоритъ: *многочастнѣ и многообразнѣ древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ дній сихъ глагола намъ въ Сынѣ* (Евр. 1, 1). Пророки, въ которыхъ издревле говорилъ Богъ, были личными, самостоятельными существами, дѣйствительною, слѣдовательно, и отличною отъ Бога Отца личностію, а не свойствомъ только или силою Божіею былъ и Сынъ Божій, въ Которомъ въ послѣдніе дни говорилъ Богъ, открывая Себя въ Немъ только болѣе возвышеннѣйшимъ и существеннѣйшимъ, но ничуть не менѣе дѣйствительнымъ образомъ, чѣмъ какъ открывалъ Себя чрезъ пророковъ.

Кто же этотъ Сынъ Божій и каковы Его природа и достоинство? *Онъ перворожденъ всея твари* (рожденъ прежде всея твари): *яко тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая* (Колос. 1, 15. 16). Онъ, слѣдовательно, есть такое лице, съ Которымъ не могутъ имѣть сравненія никакія твари, даже самыя высшія между ними, Его природа не тварная, а божеская. *Кому бо рече когда отъ ангелъ: сынъ Мой еси ты, Азъ днесь родихъ тя? И паки: Азъ*

буду Ему во Отца, и той будетъ Мнѣ въ Сына? Егда же паки вводитъ перворожднаго во вселенную, глаголетъ: и да поклонятся Ему вси ангели Божіи (Евр. 1, 5. 6). *Онъ* (Сынъ) *сіяніе славы и образъ ипостаси Бога Отца* (Евр. 1, 3), *въ образѣ Божій сый* (Филип. 2, 6), *образъ Бога невидимаго* (Колос. 1, 15; 2 Кор. 4, 4). Хотя для явленія во плоти родился Онъ отъ жены (Гал. 4, 4), но и послѣ этого не переставалъ быть тѣмъ, кѣмъ всегда былъ, т. е. *образомъ Божіимъ* (Филип. 2, 6), *Богомъ* (1 Тим. 3, 16) и *Господомъ* (2 Тим. 4, 1; 1 Тим. 1, 2; Дѣян. 20, 28; 1 Кор. 1, 2. 3; 2, 8; Тит. 1, 4), *великимъ Богомъ* (Тит. 2, 13) и *Богомъ благословеннымъ во вѣки* (Рим. 9, 5). А потому *о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ, и всякъ языкъ исповѣсть, яко Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца* (Филип. 2, 10. 11).

Съ такою же ясностію и раздѣльностію ап. Павелъ учитъ и о личномъ бытіи и божескомъ достоинствѣ Духа Святаго. *Раздѣленія дарованій суть* (дары различны), пишетъ онъ къ коринѳянамъ, *а тойжде Духъ* (но Духъ одинъ и тотъ же)... *Комуждо же дается явленіе Духа на пользу. Овому бо Духомъ дается слово премудрости, иному же слово разума* (знанія) *о томъ же Дусѣ* (тѣмъ же Духомъ); *другому же вѣра тѣмъ же Духомъ; иному же дарованіе исцѣленій о томъ же Дусѣ... Вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію, коемуждо якоже хощетъ* (1 Кор. 12, 4—11). Здѣсь съ совершенною ясностію Духъ отличается отъ всякаго рода благодатныхъ и божественныхъ даровъ,—всѣ они суть Его дѣйствія, Самъ же Онъ относится къ нимъ какъ ихъ причина или виновникъ и какъ премудрый и свободный ихъ раздаятель. Духъ, слѣдовательно, не есть только сила или дѣйствіе божественное, а есть особенное божественное лице, дѣйствующее самосознательно и свободно. Такую, конечно, а не

иную мысль о Св. Духѣ имѣлъ Апостолъ, когда и въ другихъ случаяхъ изображалъ Его какъ сознательнаго и свободнаго дѣятеля въ устроеніи спасенія людей, когда напр. говорилъ о Немъ: *Духъ святый постави епископы пасти церковь Господа и Бога* (Дѣян. 20, 28); *Духъ способствуетъ намъ въ немощехъ нашихъ: о чесомъ бо помолимся, яко же подобаетъ, не вѣмы, но Самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизглаголанными* (Рим. 8, 26); *тайна Христова... открыся святымъ Его апостоломъ и пророкомъ Духомъ Святымъ* (Ефес. 3, 4. 5); *любы Божія изліяся въ сердца наша Духомъ Святымъ даннымъ намъ* (Рим. 5, 5) и т. п. [1]).

А что Духъ Святый есть божеское лице, это Апостолъ ясно показалъ, называя христіанъ храмами Божіими, и объясняя это тѣмъ, что въ нихъ живетъ Духъ Божій (1 Кор. 3, 16; 2 Кор. 6, 16). Эту же мысль еще яснѣе онъ выразилъ, разсуждая о Духѣ такъ: *кто бо вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ; такожде и Божія никто же вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). Сопоставляя здѣсь отношеніе Св. Духа къ Богу съ отношеніемъ духа человѣческаго къ человѣку, онъ ясно этимъ показываетъ не только то, что Духъ, какъ все испытывающій и самыя глубины Божіи, всевѣдущъ, но и то, что Его природа нераздѣлима и составляетъ одно съ природою Божіею. Должно полагать, что эту же нераздѣльность Духа съ Сыномъ по естеству, а также по домостроительству, имѣлъ въ виду Апостолъ, когда Духа называлъ то Духомъ Сына (Гал. 4, 6), то Духомъ Христовымъ (Рим. 8, 9; Филип. 1, 19) [2]).

---

[1]) Напр. Рим. 8, 16; 1 Кор. 6, 11; 12, 3. 13; Ефес. 1, 13; 3, 16; 4, 30.

[2]) Понимать же эти выраженія, какъ хотятъ латиняне, въ томъ смыслѣ, что будто бы ими указывается на зависимость Св. Духа по бытію и отъ Сына, нѣтъ никакого основанія. На это не даетъ никакого права Апостолъ, нигдѣ не касаясь вопроса о вѣчномъ происхожденіи Св. Духа, и вездѣ ограничивая свою рѣчь только Его отношеніями къ Отцу и Сыну по домостроительству.

Вмѣстѣ же съ отдѣльными указаніями на то или другое изъ лицъ Божества у ап. Павла есть прямыя указанія и на всѣ эти три лица совмѣстно. Въ посланіи къ коринѳянамъ онъ пишетъ: *Благодать Господа нашего Іисуса Христа, и любы Бога и Отца, и общеніе Святаго Духа со всѣми вами* (2 Кор. 13, 13). Здѣсь Господь Іисусъ Христосъ и Духъ Святый представляются лицами дѣйствующими наравнѣ съ Богомъ Отцемъ и отличаются отъ Него своими особенными наименованіями и дѣйствіями. А такъ какъ эти дѣйствія могутъ быть относимы только къ дѣламъ Божіимъ, то и совершающія ихъ лица одинаково божественны, какъ и Богъ Отецъ. Еще раздѣльнѣе представляются всѣ три лица въ другомъ мѣстѣ, гдѣ Апостолъ говоритъ: *раздѣленія дарованій суть* (дары различны), *а тойжде Духъ; и раздѣленія служеній суть* (и служенія различны), *а тойжде Господь: и раздѣленія дѣйствъ суть* (и дѣйствія различны), *а тойжде есть Богъ, дѣйствуяй вся во всѣхъ* (1 Кор. 12, 4—6). Раздѣленіе даровъ и служеній можетъ быть производимо только лицами. Духъ, слѣдовательно, и Господь, т. е. Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, суть особенныя лица, отличныя отъ Бога Отца, но они въ Немъ, какъ производящемъ все во всѣхъ, соединяются во едино.

Замѣтимъ, наконецъ, что къ столь ясному ученію объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ ап. Павелъ присоединяетъ не менѣе ясное ученіе о единствѣ Божіемъ. Такъ, въ посланіи къ коринѳянамъ направляя свою рѣчь противъ языческаго многобожія говоритъ онъ: *вѣмы, яко идолъ ничтоже есть въ мірѣ, и яко никтоже Богъ инъ, токмо единъ. Аще бо и суть глаголеміи бози, или на небеси, или на земли, якоже суть бози мнози и господіе мнози; но намъ единъ Богъ Отецъ изъ Негоже вся, и мы у Него, и единъ Господь Іисусъ Христосъ, имъ же вся, и мы тѣмъ* (1 Кор. 8, 4 —6). Тоже повторяетъ онъ и въ посланіи къ ефесянамъ, говоря: *единъ Господь, едина вѣра, едино*

крещеніе, единъ Богъ и Отецъ всѣхъ, Иже надъ всѣми, и чрезъ всѣхъ, и во всѣхъ насъ (Ефес. 4, 5. 6; также въ пер. посл. къ Тимоѳ. гл. 2, ст. 5). Съ такою твердостію уча о единствѣ Божіемъ при вѣрѣ въ Отца и Сына и Св. Духа, Апостолъ этимъ ясно показывалъ, что при вѣрѣ въ Отца и Сына и Св. Духа должна сохраняться неприкосновенною и вѣра въ единаго Бога, и что та и другая должны находиться между собою въ полномъ и внутреннемъ согласіи.

§ 93.

Ученіе апостола и евангелиста Іоанна.

Апостолъ же Іоаннъ въ своемъ ученіи представляетъ ту важную особенность, что Сына Божія изображаетъ, какъ Слово (λόγος) (заимствовавъ, по всей вѣроятности, этотъ образъ выраженія изъ ветхозавѣтныхъ писаній, въ которыхъ, какъ мы видѣли (§ 87), онъ нерѣдко встрѣчается), и притомъ, что всего важнѣе, съ одинаковою ясностію изображаетъ Его личное бытіе и божество, какъ въ состояніи Его воплощенія, такъ и независимо отъ этого, случившагося во времени, акта Его явленія міру. *Въ началѣ бѣ Слово,* говоритъ онъ, т. е. Слово уже было начиная съ того предѣла времени, до какого только въ состояніи подняться мысль наша, иначе говоря, Оно было отъ вѣчности. *И Слово бѣ къ Богу* (πρὸς τὸν Θεόν), т. е. Слово было во внутреннемъ и нераздѣльномъ общеніи съ Богомъ, хотя Оно было отлично отъ Него, какъ на это указываетъ самое Его наименованіе. *И Богъ бѣ Слово* (Іоан. 1, 1), т. е. хотя Слово было отлично отъ Бога, но и оно было Богъ, было Ему совѣчно (ст. 12). А что Оно было совѣчно Богу и раздѣляло съ Нимъ божескую власть и силу, это между прочимъ явлено въ томъ, что *вся Тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (ст. 3), что *въ Томъ животъ бѣ и животъ*

бѣ свѣтъ человѣкомъ... Бѣ свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякаго человѣка грядущаго въ міръ (ст. 4 и 9). Кто же было это предвѣчное и равное Богу по Своему божеству Слово? Въ стихѣ 18-мъ евангелистъ показываетъ, что это былъ никто иной, какъ *единородный Сынъ сый въ лонѣ Отчи*, т. е. единственный Сынъ Божій, рожденный изъ существа Отчаго и въ глубинѣ его всегда и нераздѣльно съ нимъ существующій. Въ стихѣ же 14-мъ показывается, что это Слово—единородный Сынъ Божій и по воплощеніи не перестало быть тѣмъ, чѣмъ Оно было до воплощенія; такъ какъ здѣсь говорится: *и Слово плоть бысть и вселися въ ны,—и видѣхомъ славу Его, славу, яко единороднаго отъ Отца.* Итакъ, по ясному указанію евангелиста Іоанна, Слово, которое есть тоже, что единородный Сынъ Божій, какъ послѣ воплощенія такъ и до воплощенія и именно отъ вѣчности было отличнымъ отъ Бога Отца лицемъ и въ тоже время совершенно Ему равнымъ по божеству.

Такой же образъ представленія о Сынѣ Божіемъ повторяется и въ посланіяхъ Іоанновыхъ. Свое первое посланіе онъ начинаетъ такъ: *еже бѣ испервa* (ἀπ' ἀρχῆς), *еже слышахомъ, еже видѣхомъ очима нашима, еже узрѣхомъ, и руки наша осязаша, о Словеси животнѣмъ, и животъ явися, и видѣхомъ, и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ животъ вѣчный, иже бѣ у Отца* (πρὸς τὸν Πατέρα), т. е. мы свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ о томъ Словѣ жизни, которое хотя явилось намъ и мы видѣли Его своими глазами и осязали своими руками, но Оно было отъ вѣчности и находилось въ нераздѣльномъ общеніи и единствѣ съ Богомъ Отцемъ. Свою мысль о Словѣ апостолъ Іоаннъ въ другомъ мѣстѣ пополняетъ такъ: *о семъ явися любы Божія въ насъ, яко Сына Своего единороднаго посла Богъ въ міръ, да живи будемъ Имъ. О семъ есть любы, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко Той возлюби насъ*

и посла Сына Своего очищеніе (въ умилостивленіе) *о грѣсѣхъ нашихъ* (1 Іоан. 4, 9. 10). Слово, слѣдовательно, и здѣсь означаетъ собою не что либо иное, какъ Единороднаго же Сына Божія, Который, бывъ лично отличенъ отъ Бога, какъ Сынъ, и въ тоже время совершенно одинаковъ съ Нимъ по Своему естеству, существовалъ у Него, или нераздѣльно съ Нимъ отъ вѣчности и хотя для спасенія людей явился во времени, но отъ этого не переставалъ быть истиннымъ Сыномъ Божіимъ и истиннымъ Богомъ. Потому то Апостолъ нѣсколько далѣе замѣчаетъ: *вѣмы, яко Сынъ Божій пріиде и далъ есть намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ въ истиннѣмъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ: Сей есть истинный Богъ и животъ вѣчный* (1 Іоан. 5, 20).

Съ такою же, конечно, ясностію и твердостію ап. Іоаннъ признавалъ личное божественное бытіе и за Духомъ Святымъ. Потому что преподанное имъ ученіе Спасителя объ Утѣшителѣ—Духѣ (см. § 89), безъ сомнѣнія, было вполнѣ раздѣляемо и имъ самимъ [1]).

Между тѣмъ, при отдѣльномъ его ученіи объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, мы находимъ у него и ясное указаніе на всѣ три лица Божества совмѣстно. *Тріе,* пишетъ онъ, *суть свидѣтельствующіи на небеси, Отецъ, Слово и Святый Духъ, и сіи три едино суть. И тріе суть свидѣтельствующіи на земли, духъ и вода и кровь, и тріе во едино суть. Аще свидѣтельство человѣческое пріемлемъ, свидѣтельство Божіе болѣе есть* (1 Іоан. 5, 7—9). Что Слово и Духъ представляются здѣсь, какъ лица, это ясно изъ того, что наравнѣ съ Отцемъ признаются свидѣтелями, какъ свободно разумными и самостоятельными существами. А что они суть лица равныя по

---

[1]) Подъ образомъ Слова ап. Іоанномъ изображается Сынъ Божій и въ Апокалипсисѣ, гл. 19. ст. 13.

божеству съ Отцемъ, это видно изъ того, что ихъ свидѣтельство наравнѣ съ свидѣтельствомъ Отца признается Божіимъ. Словами же: *и сіи тріе едино суть*, указавается на то, что они составляютъ едино не только по отношенію къ свидѣтельству, но и въ отношеніи къ себѣ самимъ, т. е. по отношенію къ ихъ существу или природѣ, потому что тогда какъ о свидѣтеляхъ земныхъ (не составляющихъ собою едино по существу, а только по свидѣтельству) замѣчается: *тріе во едино суть* (οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν), о свидѣтеляхъ небесныхъ говорится, что они *тріе суть* не *во едино*, а *едино* (οἱ τρεῖς ἕν εἰσι).

II.

Ученіе церкви о Св. Троицѣ.

§ 94.

Общее замѣчаніе объ ученіи церкви, и раздѣленіе его историческаго обзора на періоды.

Какъ же учила христіанская церковь, наслѣдовавъ отъ Христа чрезъ апостоловъ вѣру въ Отца и Сына и Св. Духа? Призванная къ тому, чтобы одушевлять себя и жить вѣрою въ тріединаго Бога, подобно тому, какъ церковь ветхозавѣтная призвана была жить только вѣрою въ Бога единаго, она, понятно, должна была болѣе всего дорожить ученіемъ о тріединомъ Богѣ, составляющемъ ея существенную жизненную стихію и всячески заботиться о цѣлостномъ и неповрежденномъ сбереженіи навсегда этого дорогого ея наслѣдія, безъ котораго она перестала бы быть тѣмъ, чѣмъ быть должна по своему призванію и назначенію. И на самомъ дѣлѣ мы видимъ, что

при защитѣ и опредѣленіи церковію своихъ догматовъ, ни на одинъ изъ нихъ не было положено столько зоркаго и бдительнаго вниманія, столько тревожныхъ и безпокойныхъ заботъ, столько напряженныхъ и многосложныхъ работъ, какъ на догматъ о Тройцѣ. Подобное можно бы сказать еще развѣ только относительно догмата о лицѣ Іисуса Христа, но этотъ догматъ существенною стороною составлялъ съ первымъ одно внутреннее и нераздѣльное единство. Такое же преимущественное вниманіе церкви къ догмату о Тройцѣ, конечно, объясняется ни чѣмъ либо инымъ, какъ тою особеннѣйшею важностію, какую признавала за нимъ церковь. Но къ этому нужно присоединить еще то, что ни одинъ изъ догматовъ не подвергался столькимъ пререканіямъ, возраженіямъ и лживымъ толкованіямъ со стороны своихъ противниковъ, какъ догматъ о Тройцѣ, покрытый завѣсою глубокой таинственности и непроницаемости для разума,—а это естественно вызывало со стороны церкви непрерывную бдительность и неусыпную дѣятельность, какія требовались для сохраненія его чистоты и цѣлости. Занимаясь же неусыпно отраженіемъ разнообразныхъ нападокъ на догматъ о Тройцѣ, церковь вмѣстѣ съ этимъ все время трудилась и для положительнаго его раскрытія, постепенно выясняя и точнѣе опредѣляя въ немъ, смотря по нападкамъ противниковъ, ту или другую сторону,—что́ и составляетъ своего рода историческій ходъ въ его развитіи, приведшій его къ окончательному его опредѣленію и формулированію.

Главнѣйшими и выдающимися въ этомъ историческомъ ходѣ явленіями были слѣдующія. Исходною точкою здѣсь было ничто иное, какъ вѣра въ Тройцу древней вселенской церкви, выраженная ею въ своихъ древнихъ символахъ. Начало же церковно-богословскому раскрытію и опредѣленію этой древней вѣры полагаютъ своими писаніями мужи апостольскіе, а въ особенности апологеты христіанскіе 2-го вѣка, которые, защи-

щая догматъ о Троицѣ противъ образованныхъ іудеевъ и особенно язычниковъ, пытаются и не безъ успѣха облечь его въ такую форму, въ какой бы онъ могъ быть доступенъ не только для простыхъ вѣрующихъ, но и для людей мысли и науки. Начавшееся такимъ образомъ научное раскрытіе церковнаго ученія о Троицѣ, въ третьемъ вѣкѣ подвигается дальше вслѣдствіе хотя непрерывной, но успѣшной борьбы православія съ монархіанизмомъ, кончившейся болѣе яснымъ и точнымъ опредѣленіемъ ученія объ ипостасности лицъ въ Божествѣ. Въ четвертомъ же вѣкѣ, послѣ столь же продолжительной и упорной, сколько и успѣшной борьбы православія съ аріанствомъ и духоборчествомъ, оно достигло окончательной своей полноты, завершившейся въ опредѣленіяхъ о единосущіи съ Отцемъ Сына и Св. Духа первыхъ вселенскихъ соборовъ никейскаго и константинопольскаго. Послѣ же этого церковь не перестаетъ заботиться только о цѣлостномъ и неповрежденномъ сбереженіи того, что доселѣ было ею раскрыто и опредѣлено относительно догмата о Троицѣ.

Соотвѣтственно съ вышесказаннымъ, прежде всего мы должны обратить вниманіе на первоначальное и основное ученіе церкви о Троицѣ, выразившееся въ ея древнихъ символахъ или образцахъ ея вѣры. Затѣмъ, обращаясь къ обзору церковно-богословскаго раскрытія этого ученія, мы должны подвергнуть надлежащему разсмотрѣнію слѣдующія, выдающіяся въ немъ стороны или явленія, образующія собою извѣстнаго рода періоды. Это во 1-хъ, первоначальное и общее его раскрытіе въ писаніяхъ мужей апостольскихъ и апологетовъ христіанскихъ 2-го вѣка; во 2-хъ, болѣе частное раскрытіе и опредѣленіе въ немъ догмата объ ипостасности божескихъ лицъ, при единствѣ Божества, въ борьбѣ съ монархіанизмомъ 3-го вѣка; въ 3-хъ, такое же опредѣленіе въ немъ догмата о единосущіи при ипостасности божескихъ лицъ въ борьбѣ съ

аріанствомъ и духоборчествомъ въ 4-мъ вѣкѣ; въ 4-хъ, состояніе церковнаго ученія о Троицѣ въ дальнѣйшее время послѣ окончательнаго опредѣленія его на второмъ вселенскомъ соборѣ.

Первоначальное и основное ученіе церкви о Троицѣ въ ея древнихъ символахъ

§ 95.

Первую и основную форму церковнаго ученія о Троицѣ составляютъ символы древнихъ церквей, которые, какъ мы уже имѣли случай замѣчать [1]), по первоначальному своему происхожденію должны быть относимы ко времени апостоловъ, а именно къ тому времени, когда въ основанныхъ апостолами церквахъ поставленные ими пастыри начали совершать, по заповѣди Спасителя, крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа, при чемъ они обязаны были приступающихъ къ крещенію предварительно научать вѣрѣ въ Отца и Сына и Св. Духа, а затѣмъ при крещеніи требовать отъ нихъ точнаго и твердаго ея исповѣданія [2]). Кромѣ вѣры всѣхъ древнѣйшихъ церквей въ древне-апостольское происхожденіе своихъ символовъ, весьма важно еще здѣсь стоящее выше всякихъ сомнѣній свидѣтельство нѣкоторыхъ учителей и писателей 2-го и 3-го вѣка, которые, касаясь общаго во всей церкви правила или символа вѣры и относя его происхожденіе ко времени апостоловъ, внутреннее содержаніе его излагаютъ по сущности и духу совершенно такъ, какъ оно сохранено во всѣхъ дошедшихъ до насъ символахъ древнихъ церквей. Такъ, *св.Ириней*, противопоставляя новому ученію гностиковъ ту вѣру, которую церковь приняла отъ апостоловъ и ихъ учениковъ и которую она, хотя и разсѣянно по всему міру, тщательно хранитъ, какъ бы оби-

---

[1]) См. § 13.
[2]) *Тертул.* De coron. milit. cap. 3.

тая въ одномъ домѣ, и согласно проповѣдуетъ и передаетъ другимъ, какъ бы имѣя одну душу и уста, сущность ея изображаетъ въ такомъ видѣ: „церковь... приняла отъ апостоловъ и отъ учениковъ ихъ вѣру во единаго Бога Отца, Вседержителя, сотворившаго небо и землю, море и все, что̀ въ нихъ, и во единаго Христа Іисуса, Сына Божія, воплотившагося для нашего спасенія и въ Духа Святаго чрезъ пророковъ возвѣстившаго все домостроительство Божіе“ [1]). По *Тертулліану*, „правило вѣры“ (regula fidei), которое обязано своимъ происхожденіемъ Христу и въ которое должны вѣровать всѣ народы [2]), „поистинѣ одно и, будучи непоколебимымъ и неизмѣннымъ, состоитъ въ томъ, чтобы вѣровать во единаго Бога, Вседержителя, Творца міра и въ Сына Его Іисуса Христа, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, распятаго при понтійскомъ Пилатѣ, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій день, возшедшаго на небеса, сѣдящаго нынѣ одесную Отца и имѣющаго придти судить живыхъ и мертвыхъ, по воскресеніи плоти... Кромѣ того, Господь послалъ Утѣшителя, чтобы отъ этого намѣстника Господня—Святаго Духа ученіе мало по малу развивалось, упорядочивалось и доселѣ къ совершенству приводилось, такъ какъ немощь человѣческая сразу принять всего не могла“ [3]). *Оригенъ* сущность вѣры, перешедшей отъ апостоловъ чрезъ ихъ проповѣдь по всѣмъ церквамъ и здѣсь неизмѣнно сохра-

---

[1]) Contr. haeres. lib. I. cap. 10. n 1. 2. Сравн. lib. III. c. 4. n. 2.

[2]) De praescript. advers. haeres. c. 9.

[3]) De virgin. veland. c. 1. Въ подобныхъ же чертахъ изображается Тертулліаномъ содержаніе правила вѣры, которое, по его убѣжденію, было апостольскимъ и принадлежащимъ всѣмъ церквамъ, и въ другихъ мѣстахъ. Такъ въ его книгѣ - de praescriptionibus adversus haereticos читаемъ: Regula est autem fidei, ut jam hinc quid credamus profiteamur, illa scilicet qua creditur, unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit, per Verbum suum primo omnium emissum, id Verbum, Filium ejus appellatu... in nomine Dei varie visum a Patriarchis, in Prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu Dei Patris et virtute in Virginem Mariam, carnem

нившейся до его времени, полагалъ въ слѣдующемъ: „во первыхъ, что Богъ есть единъ, все сотворившій и устроившій, приведши изъ небытія къ бытію,—Богъ отъ созданія и сложенія міра всѣхъ праведныхъ, Богъ Адама, Авеля, Сиѳа, Еноса, Еноха, Ноя, Сима, Авраама, Исаака, Іакова, двѣнадцати патріарховъ, Моисея и пророковъ, Богъ, въ послѣдніе дни, какъ обѣщалъ чрезъ своихъ пророковъ, пославшій Господа нашего Іисуса Христа, чтобы сперва призвать Израиля, а потомъ послѣ вѣроломства Израиля и язычниковъ, Богъ праведный и благій, Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, Самъ давшій законъ, пророковъ и евангеліе, и бывшій Богомъ апостоловъ и ветхаго и новаго завѣта; далѣе, что этотъ самый Іисусъ Христосъ, пришедшій (въ міръ), рожденъ отъ Отца прежде всякой твари и тогда какъ служилъ Отцу при созданіи всего, потому что чрезъ Него создано все, въ послѣднія времена, истощивъ Себя, сталъ чрезъ воплощеніе человѣкомъ, хотя былъ Богомъ и ставши человѣкомъ, продолжалъ быть Богомъ, тѣло же принялъ подобное нашему тѣлу, съ тѣмъ только различіемъ, что оно было рождено отъ Дѣвы и Духа Святаго,—и этотъ Іисусъ

---

factum in utero ejus, et ex ea natum hominem et esse Jesum Christum: exinde praedicasse novam legem, et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse; fixum cruci, tertia die resurrexisse, in coelos ereptum sedisse ad dexteram Patris; misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat; venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque, partis resuscitatione cum carnis resurrectione (Patr. cur. compl. lat. t. II). c. 13. col. 26—27. Также въ сочиненіи противъ Праксея (Advers. Prax. c. 2): unicum Deum credimus: sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil (Ioh. 1, 3): hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum hominem et Deum, filium hominis et filium Dei et cognominatum Jesum Christum; hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum Scripturas, et resuscitatum a Patre et in coelos (coelo) resumptum, sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos, qui exinde miserit secundum promissionem suam a Patre Spiritum Sanctum Paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum (Patr. curs. compl lat. t. II. col. 156—157)"

Христосъ, какъ родился, такъ и пострадалъ истинно (in veritate), и принялъ смерть не воображаемую только другими, а дѣйствительно умерши (non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus): ибо Онъ поистинѣ изъ мертвыхъ воскресъ и по воскресеніи, когда обращался съ Своими учениками, былъ взятъ (на небо). Наконецъ они (апостолы и апостольскія церкви) передали о Святомъ Духѣ, какъ сопричастникѣ Отца и Сына по чести и достоинству" (honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum) [1]. Со всѣми этими вѣроизложеніями совершенно согласны по содержанію и духу всѣ, дошедшіе до насъ, символы древнихъ церквей, церкви іерусалимской, антіохійской, александрійской, римской, кесаріе-палестинской и кипрской. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только сличить ихъ между собою, сличая, конечно, не по буквѣ, а по духу и существенному ихъ содержанію, а также принимая во вниманіе то въ вышеприведенныхъ вѣроизложеніяхъ, особенно Оригеновомъ, что члены общецерковной вѣры излагались въ виду и противъ еретическихъ заблужденій [2].

Существенное же содержаніе всѣхъ древнихъ символовъ, равно какъ и вышеуказанныхъ вѣроизложеній, составляетъ ничто иное, какъ ученіе объ Отцѣ, Сынѣ и Святомъ Духѣ, при единствѣ Божества. Во всѣхъ символахъ, какъ и въ древнихъ вѣроизложеніяхъ, на первомъ мѣстѣ стоитъ вѣра въ единаго или только въ одного Бога [3]. Ясный знакъ, что

[1]) De princip. Praefat. n. 4. Patr. Curs. compl. graec. T. 11. col. 117. Подобнымъ же образомъ излагается содержаніе церковной вѣры въ книгѣ постановленій апостольскихъ.

[2]) См. § 12. Т. I этого же сочиненія, изд. 3-е, 1892 г. стр. 50—59.

[3]) Въ этомъ отношеніи составляетъ исключеніе только символъ римской церкви, въ которомъ опущено слово: *единаго*, что можетъ быть объяснено неточностію при переводѣ общецерковнаго символа съ греческаго языка на латинскій (См. Чельц. о древнихъ форм. символа вѣры. стр. 36 и 37). Въ символѣ

церковь не только не отрицала, но напротивъ во главу своего новозавѣтнаго ученія о Богѣ поставляла истину единства Божія. Затѣмъ во всѣхъ древнихъ символахъ и вѣроизложеніяхъ вслѣдъ за свидѣтельствомъ вѣры церковной въ единаго Бога выражается такая же вѣра въ Отца и Сына и Святаго Духа[1]), какъ особенныя лица, и лица равно божескія. Что они представляются здѣсь какъ отдѣльныя и самостоятельныя лица, это видно изъ того, что каждому изъ нихъ кромѣ особенныхъ наименованій приписываются такого рода черты, отношенія и дѣйствія, какія могутъ быть приложимы только къ особеннымъ и дѣйствительнымъ лицамъ. Отецъ отличается здѣсь отъ Сына, какъ особое лицо тѣмъ, что представляется Его Отцемъ не по имени только, а въ собственномъ и дѣйствительномъ смыслѣ сего слова, такъ какъ Онъ изображается Его естественнымъ виновникомъ, давшимъ Ему бытіе чрезъ рожденіе. И Сынъ отличается здѣсь отъ Отца не по имени только, а собственно и дѣйствительно, потому что Онъ представляется Сыномъ Отца въ собственномъ и строгомъ смыслѣ

же александрійской церкви опущено слово: *Бога*, а говорится прямо: *вѣруемъ... въ одного только нерожденнаго Отца.* Но символъ этотъ (заключающійся въ окружномъ посланіи Александра александрійскаго) неполный, и представляетъ собою только родъ перифраза настоящаго александрійскаго символа. Послѣдній же символъ, по всей вѣроятности, начинался такъ: *вѣруемъ во единаго Бога.* Подтвержденіемъ сему можетъ служить отчасти то, что, по свидѣтельству Сократа и Созомена, символъ, представленный въ свою защиту Аріемъ Константину, начинался такъ: *вѣруемъ во единаго Бога Отца Вседержителя* (Vales. ed. 2. Socrat. hist. eccles. lib. I. c. 26. p. 62. Sozom. hist. eccles. lib. II. c. 27. p. 485). Арій, должно думать, представилъ символъ той церкви, къ которой прежде принадлежалъ, т. е. александрійской, и если допустилъ въ немъ выгодныя для себя видоизмѣненія или сокращенія, то не имѣлъ никакого интереса дѣлать этого по отношенію къ начальному члену вѣры.

[1]) Членъ о Св. Духѣ въ символѣ антіохійской церкви, приводимомъ противъ Несторія Кассіаномъ, опущенъ, конечно, потому только, что для Кассіана представлялось необходимымъ привесть изъ символа только то, противъ чего погрѣшалъ Несторій. Въ полномъ же составѣ символа антіохійскаго этотъ членъ безъ сомнѣнія былъ, какъ это было во всѣхъ другихъ древнихъ символахъ.

сего слова, какъ Сынъ, дѣйствительно родившійся отъ Отца прежде вѣковъ и всякаго созданія, и какъ Сынъ Его единородный. Кромѣ того здѣсь, тогда какъ объ Отцѣ говорится только, что Онъ Вседержитель, Творецъ всего, Сыну приписывается вочеловѣченіе спасенія нашего ради, страданія, смерть, воскресеніе, вознесеніе на небо, сѣденіе одесную Бога Отца, и будущее пришествіе для суда,—т. е. такого рода особенныя и исключительныя дѣйствія, которыя необходимо должны заставлять видѣть въ Сынѣ особенное лице, отличное отъ Его Отца. Что же касается Духа Святаго, о Которомъ только упоминается въ древнѣйшихъ символахъ, то уже тѣмъ самымъ, что Онъ ставится наряду съ Отцемъ и Сыномъ, какъ дѣйствительными лицами, указывается на Его личное бытіе. Кромѣ, того въ символахъ и древнихъ вѣроизложеніяхъ Духу Святому приписываются глаголаніе чрезъ пророковъ (въ симв. іерусалимскомъ, кипрскомъ и вѣроизложеніи св. Иринея), содѣйствіе воплощенію и вочеловѣченію Іисуса Христа отъ Дѣвы (въ символахъ римскомъ, кипрскомъ и въ вѣроизложеніяхъ Тертулліана и Оригена), а также продолженіе и довершеніе Имъ дѣла спасенія людей въ качествѣ лица, заступившаго собою мѣсто Іисуса Христа (въ вѣроизложеніи Тертулліана),—все черты и дѣйствія такого рода, что могутъ быть приложены только къ сознательному и самостоятельному лицу, отличному какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына. А что Отецъ, Сынъ и Святый Духъ суть одинаково лица божескія, это въ древнихъ символахъ показывается тѣмъ, что какъ Отецъ, такъ и Сынъ и Святый Духъ представляются здѣсь одинаково предметомъ благоговѣйной вѣры и божескаго чествованія и что кромѣ того къ каждому изъ нихъ одинаково здѣсь относится поставленное въ самомъ началѣ имя Бога, вѣра въ Котораго, какъ единаго, выражена въ начальномъ членѣ символовъ. Въ частности же здѣсь Отцу усвояется наименованіе Вседержителя

и Творца всего,—что̀ можетъ принадлежать одному Богу. О Сынѣ же, кромѣ указанія на Его творческое участіе въ созданіи всего, говорится, что Онъ рожденъ отъ Отца прежде всѣхъ вѣковъ и всякаго созданія, что Онъ Сынъ Его единородный, слѣдовательно имѣющій одинаковое съ Нимъ естество; кромѣ того, Онъ называется и прямо Господомъ (во всѣхъ символахъ и вѣроизложеніяхъ) и Богомъ (въ вѣроизлож. Оригеновомъ). Духу Святому независимо отъ того, что Онъ въ символахъ и древнихъ вѣроизложеніяхъ наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ считается предметомъ божескаго поклоненія, приписывается, какъ мы замѣчали, глаголаніе чрезъ пророковъ, содѣйствіе Сыну Божію при Его воплощеніи отъ Дѣвы и продолженіе дѣла Христова въ церкви,—такого рода дѣйствія, которыя вмѣстѣ съ Его личнымъ бытіемъ указываютъ и на Его божеское достоинство. Кромѣ того, Оригенъ въ своемъ вѣроизложеніи утверждаетъ, что апостолы и апостольскія церкви передали и то о Святомъ Духѣ, что Онъ сопричастенъ Отцу и Сыну по чести и достоинству.

Итакъ церковь въ своихъ древнихъ символахъ столь же ясно и твердо проповѣдывала свою вѣру въ три божественныя лица—Отца и Сына и Святаго Духа, какъ и вѣру во единаго Бога. Ставя же на ряду и во внутренней, нераздѣльной связи вѣру во единаго Бога и въ Отца, Сына и Святаго Духа, какъ особыя божескія лица, церковь ясно показывала этимъ, что исповѣдуемая ею та и другая вѣра не только не стоятъ въ противорѣчіи или несогласіи между собою, но напротивъ взаимно предполагаютъ и пополняютъ другъ друга, образуя собою одно внутреннее и нераздѣльное единство, такъ что ни та, ни другая сама по себѣ, взятая въ отдѣльности, не можетъ имѣть своей надлежащей полноты и цѣлостности. Главная мысль, слѣдовательно, выраженная церковію въ древнихъ символахъ, была та, что, вѣруя во единаго Бога, въ тоже время

необходимо вѣровать въ Отца, Сына и Святаго Духа, какъ особенныя лица божественныя (чтобы не остаться при іудействѣ), а съ другой стороны, вѣруя въ Отца и Сына и Святаго Духа, какъ три божественныя лица, столь же необходимо при этомъ сохранять вѣру въ единство Божіе (чтобы не остаться при заблужденіи языческаго многобожія). Мысль эта, замѣтимъ мимоходомъ, бывъ присуща сознанію церкви на первыхъ же порахъ, и въ дальнѣйшія времена всегда продолжала быть нераздѣльною его спутницею. Изъ ней проистекала вся дальнѣйшая продолжительная и многосложная дѣятельность церкви на защиту и раскрытіе ученія о Троицѣ, и къ ней же, а именно къ ея разъясненію и опредѣленію, и направляема была вся эта долговременная и многотрудная работа. Если же на первыхъ порахъ мы не встрѣчаемся съ ея совершенно точнымъ и полнымъ выраженіемъ, то причиною этому было то, что въ это время не было еще полнаго и точнаго выраженія и опредѣленія всего содержанія, заключающагося въ ученіи о Троицѣ. Главная и общая мысль, обнимающая и проникающая собою это содержаніе, только тогда имѣла получить свое окончательное опредѣленіе и вполнѣ законченную формулу, когда имѣло быть до конца обслѣдовано и всецѣло раскрыто и опредѣлено это самое содержаніе. А для достиженія этого ученію церковному о Троицѣ суждено было, какъ мы скоро увидимъ, пройти чрезъ очень длинный, а также многосложный и многотрудный путь своего историческаго и діалектическаго развитія.

Церковно-богословское раскрытіе и опредѣленіе ученія о Троицѣ.

ПЕРІОДЪ I.

Первоначальное и общее раскрытіе церковнаго ученія о Троицѣ въ писаніяхъ мужей апостольскихъ и апологетовъ христіанскихъ II-го вѣка.

§ 96.

Общее замѣчаніе.

Начало этому развитію полагаютъ послѣдовавшіе непосредственно за апостолами мужи апостольскіе, и непосредственно за ними самими послѣдовавшіе апологеты христіанскіе 2-го вѣка. Тѣ и другіе съ одинаковою ревностію и пользою служатъ этому важному дѣлу, хотя и различными способами. Тогда какъ одни изъ нихъ излагаютъ ученіе о Троицѣ чисто положительно, почти совершенно оставляя въ сторонѣ соприкосновенныя ему еретическія заблужденія (евіонизма и гностицизма), еще безсильныя и неопасныя въ ихъ время, другіе наоборотъ, въ виду ставшихъ усиливаться во 2-мъ вѣкѣ іудейскаго евіонизма и языческаго гностицизма, поставляютъ своею прямою задачею такъ излагать церковное ученіе о Троицѣ, чтобы оно было не только убѣдительно для вѣрующихъ, но и неуязвимо со стороны всѣхъ его противниковъ. Тогда какъ первые, имѣя въ виду однихъ вѣрующихъ, одушевляемыхъ живою и непосредственною вѣрою, излагаютъ его такъ прямо и безъискусственно, какъ преподавалось оно въ проповѣди апостольской, послѣдніе наоборотъ, имѣя дѣло съ образованными противниками, находятъ нужнымъ излагать его возможно научнымъ образомъ, вырабатывать для него особенный научный или богословскій языкъ. Но истина троичности лицъ въ Божествѣ въ томъ и другомъ случаѣ ничего не теряла, оставаясь въ существѣ одною и тою же неизмѣнною истиною,

даже, можно сказать, не мало выигривала отъ такого рода смѣны своей внѣшней оболочки. Важно было для ней то, что она мужами апостольскими была сохранена и передана въ своей первоначальной цѣльности и чистотѣ. Столько же, если не болѣе, было важно для дальнѣйшей ея судьбы и то, что апологеты христіанскіе положили начало переведенію ея на болѣе точный и опредѣленный разсудочный или научный языкъ. Принимая на себя такого рода оболочку безъ измѣненія своей сущности, она, понятно, становилась въ такое положеніе, въ какомъ могла и должна была сдѣлаться достояніемъ не одниxъ только простыхъ вѣрующихъ, но и образованныхъ, а вмѣстѣ съ этимъ получить и болѣе точное опредѣленіе и выраженіе.

I. Ученіе мужей апостольскихъ.

§ 97.

А. О Сынѣ Божіемъ.

Средоточнымъ пунктомъ въ ученіи мужей апостольскихъ о Тройцѣ является Іисусъ Христосъ, какъ историческая личность, представлявшая Собою Бога, явившагося во плоти для спасенія міра. Признавая же въ Немъ истиннаго Бога, они, понятно, отличаютъ Его отъ Бога Отца, Который Самъ не воплощался и не страдалъ, но Который послалъ Его, какъ Своего единороднаго Сына, въ міръ для воплощенія и страданія за грѣхи людей. Дѣлая же такое различіе между Сыномъ и Отцемъ по домостроительству спасенія людей, они вмѣстѣ съ симъ естественно поднимаются своею мыслію дальше или выше этого, и признаютъ такое же различіе Сына Божія отъ Бога Отца въ самой глубинѣ божескаго существа независимо отъ временаго проявленія Его въ домостроительствѣ. Эта мысль объ явившемся во времени Христѣ, какъ истинномъ

Богѣ, и какъ отличномъ отъ Бога Отца предвѣчномъ Сынѣ Божіемъ, съ совершенною, а иногда даже поражающею, ясностію выражается, какъ сейчасъ увидимъ, во всѣхъ писаніяхъ мужей апостольскихъ, не смотря на то, что она здѣсь большею частію встрѣчается только какъ бы случайно или мимоходомъ, въ видѣ однихъ отрывочныхъ афоризмовъ.

„Іисусъ", по ученію *ап. Варнавы*, „не (простой) сынъ человѣческій, но Сынъ Божій, явившійся.... во плоти [1]). Если бы Онъ не пришелъ во плоти, то какъ бы люди могли остаться живыми, взирая на Него, когда и тѣ, которые смотрятъ на имѣющее нѣкогда уничтожиться солнце—дѣло рукъ Его, не могутъ прямо смотрѣть на лучи его [2])? Но такъ какъ могутъ сказать, что Христосъ есть Сынъ Давидовъ, то, опасаясь этого и зная заблужденіе грѣшниковъ, Самъ Господь говоритъ: Господь сказалъ Господу Моему: „сѣди одесную Мене" [3]). Пришедше же во плоти, чтобы упразднить смерть [4]), Онъ пострадалъ не ради кого-либо иного, а только ради насъ, и пострадалъ не смотря на то, что Онъ былъ Сыномъ Божіимъ [5]), Господомъ всей вселенной, Которому прежде устроенія вѣковъ Отецъ говорилъ: сотворимъ человѣка по образу и по подобію нашему (Быт. 1, 26) [6]), и Господомъ имѣющимъ судить живыхъ и мертвыхъ [7]). Онъ, слѣдовательно, былъ и истиннымъ Богомъ и ипостасно отличнымъ отъ Бога Отца Сыномъ Божіимъ, какъ по Своемъ воплощеніи, такъ и до воплощенія,—прежде устроенія вѣковъ.

---

[1]) Epist. Barnab. c. 12.
[2]) Ibid. c. 5.
[3]) Ibid. c. 12.
[4]) Ibid. c. 5.
[5]) Ibid. c. 7.
[6]) Ibid. c. 5. 6.
[7]) Epist. Barnab. c. 7.

Эту же мысль о Сынѣ Божіемъ и подобнымъ же образомъ высказываетъ и *Ермъ*. По его словамъ Сынъ Божій, Который явился въ послѣдніе дни [1]), но Котораго имя велико и неизмѣримо и держитъ весь міръ [2]), древнѣе всякой твари, такъ что Онъ присутствовалъ на совѣтѣ Отца Своего о созданіи твари [3]). Слѣдовательно, Онъ истинный Богъ и прежде всякой мысли о созданіи твари существовалъ, какъ отличная отъ Бога Отца ипостась [4]).

---

[1]) Herm. Pastor. lib. III. simil. 9. c. 12.

[2]) Ibid. c. 14.

[3]) Ibid. c. 12.

[4]) Въ виду столь яснаго и неоспоримаго ученія Ерма о божествѣ и ипостасномъ отличіи Сына Божія можно замѣтить, что совершенно неосновательно поступаютъ тѣ изъ ученыхъ критиковъ (напр. Бауръ), которые принимаютъ смѣлость заподозривать этого апостольскаго мужа въ евіонизмѣ, поводомъ къ чему служитъ для нихъ одно встрѣчающееся у него довольно неясное и неопредѣленное мѣсто. Мѣсто это слѣдующее. Объясняя Ерму притчу о помѣстьи и находящемся въ немъ виноградникѣ, порученномъ господиномъ рабу, а также объ удостоеніи этого раба чести сыновней съ согласія сына и друзей господина, пастырь говоритъ: „помѣстье, о которомъ говорится въ притчѣ, означаетъ міръ. Господинъ помѣстья есть Творецъ, Который все совершилъ и утвердилъ. Сынъ есть Духъ Святый. Рабъ —Сынъ Божій. Виноградникъ означаетъ народъ, который насадилъ Господь... Сынъ Божій поставляется въ рабское положеніе, но имѣетъ великое могущество и власть. Богъ насадилъ виноградникъ, т. е. создалъ народъ и поручилъ его Сыну Своему; Сынъ же... весьма много потрудился и весьма много пострадалъ, чтобы очистить грѣхи людей... Очистивъ же грѣхи народа Своего, Онъ показалъ имъ (людямъ) путь жизни и далъ имъ законъ, принятый Имъ отъ Отца. Видишь, что Онъ есть Господь народа со всею властію, полученною отъ Отца. Почему Господь взялъ въ совѣтъ о наслѣдствѣ Сына Своего и славныхъ ангеловъ, слушай: Богъ послалъ Духа Святаго, сущаго прежде всей твари, въ плоть, предназначенную для обитанія Его, въ плоть, какую Онъ восхотѣлъ. И эта плоть, въ которой вселился Духъ Святый, хорошо послужила Духу, ходя въ чистотѣ и святости, и ничѣмъ не осквернивши Духа. Посему, такъ какъ она жила непорочно и подвизалась вмѣстѣ съ Духомъ и мужественно содѣйствовала Ему во всякомъ дѣлѣ, то Богъ принялъ ее въ общеніе, какъ благоугодившую предъ Нимъ своею жизнію плоть, которая не осквернилась на землѣ, имѣя въ себѣ Духа Святаго. Итакъ Онъ призвалъ въ совѣтъ Сына и благихъ ангеловъ, чтобы и эта плоть, непорочно послужившая Духу, получила мѣсто упокоенія, дабы не оказалась безъ награды непорочная, чистая плоть, въ которой поселился Святый Духъ“ (Herm. Past. lib. III. Simil. 5. c. 5 et 6). Здѣсь примѣ-

По *Клименту римскому* „жезлъ величія Божія, Господь нашъ Іисусъ Христосъ [1]), страданія Котораго, какъ Бога, были

чается та съ перваго раза непонятная особенность, что Сыномъ господина, о которомъ рѣчь въ притчѣ, т. е. Сыномъ Божіимъ признается Духъ Святый, вслѣдствіе чего Сынъ Божій, какъ казалось Бауру, представляется здѣсь теряющимъ свое личное бытіе въ Святомъ Духѣ. Кромѣ того, о Св. Духѣ говорится здѣсь, что Господь послалъ Его въ плоть, въ которую вселился Онъ, и которая, бывъ одушевлена Имъ, за свои нравственныя достоинства сдѣлалась достойною общенія съ Божествомъ. Это объясняется Бауромъ въ томъ смыслѣ, что будто бы Ермъ въ Іисусѣ Христѣ видѣлъ не Сына Божія, а только святаго и вдохновленнаго человѣка, который, одушевляясь Духомъ Святымъ, достигъ высокаго нравственнаго совершенства, и чрезъ то удостоился обоженія или удостоенія быть въ общеніи съ Божествомъ. Но чтобы понять надлежащимъ образомъ мысль, заключенную въ выраженіяхъ: „Сынъ есть Духъ Святый“, нужно разсматривать ихъ не отдѣльно, а въ связи съ тѣмъ, что говорится здѣсь о рабѣ, которому господиномъ былъ порученъ виноградникъ. Кто же этотъ рабъ, по изображенію его у Ерма? Это Сынъ Божій, имѣющій великое могущество и власть, полученныя имъ отъ Отца, только Сынъ Божій въ положеніи раба, въ состояніи подвиговъ и страданій для очищенія отъ грѣховъ людей, т. е. въ такомъ положеніи и состояніи, которое, такъ сказать, затемняло или уничижало собою Его сыновнее достоинство совершенно равное достоинству Св. Духа, между тѣмъ какъ Св. Духъ владѣлъ имъ неизмѣнно, будучи всему этому непричастенъ. Мысль, поэтому, въ вышеприведенныхъ выраженіяхъ будетъ не та, что Духъ Святый есть Сынъ, а та, что одинъ Духъ Святый оставался при Отцѣ въ качествѣ или достоинствѣ Сына, когда Сынъ принялъ на Себя образъ раба и подвизался и страдалъ для спасенія людей. Нѣтъ, слѣдовательно, здѣсь и тѣни смѣшенія или отождествленія Духа Святаго съ воплощающимся и страждущимъ Сыномъ Божіимъ, хотя онъ называется именемъ Сына. Можно даже сказать, что наоборотъ Духъ Святый здѣсь слишкомъ явственно и рѣзко отличается отъ Сына, представляясь какъ бы только отдаленнымъ зрителемъ совершаемаго Имъ дѣла искупленія людей, а по окончаніи сего дѣла совѣтникомъ къ которому обращался Отецъ при выполненіи Своей мысли о возвеличеніи Сына Своего по Его человѣчеству. Поэтому было бы совершенно противно мысли Ерма и контексту его рѣчи понимать дальнѣйшія его выраженія о посланіи и вселеніи Духа въ плоть не въ смыслѣ воплощенія Сына Божія, а вселенія Самого Св. Духа въ плоть, или въ человѣческую природу Іисуса Христа. Представляющееся здѣсь затрудненіе въ выраженіяхъ: *Богъ послалъ Духа Святаго... въ плоть для Него предназначенную,* само собою разрѣшается, если подъ Св. Духомъ разумѣть не лице, а вообще божескую природу, въ каковомъ значеніи оно нерѣдко употреблялось у древнихъ писателей (*Клим. рим.* epist. 2 ad Corinth. c. 9; *Tatian.* Orat. contr. graec. c. 7; *Тертул.* De orat. c. 1; *Θеоф. антіох.* Ad Autolic. lib. II. c. 10; *Ипполит.* Adv. Noet. c. 1. и другіе. Смотр. Praefat. general. ad opp. Hilar. pict. n. 62. 63. Patr. curs. compl. latin. T. IX. col. 37, 38).

[1]) Epist. 1. ad Corinth. c. 26.

предъ очами коринѳянъ [1]), и кровію Котораго, какъ Господнею, искуплены всѣ вѣрующіе и уповающіе на Бога [2]); пришелъ въ смиреніи, а не въ блескѣ величія и великолѣпія, хотя и могъ бы (такъ придти) [3]), будучи сіяніемъ величія Божія, въ которомъ, какъ въ зеркалѣ, видится чистое и пресвѣтлое лице Божіе, и будучи столько превосходнѣе ангеловъ, сколько славнѣйшее предъ ними наслѣдовалъ имя. Ибо... о Сынѣ Своемъ такъ сказалъ Господь: *Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя* (Пс. 2, 7) [4]). Христосъ, слѣдовательно, и по Клименту, былъ истиннымъ Богомъ и ипостасно отличнымъ отъ Бога Отца Его Сыномъ, отображавшимъ въ Себѣ всю полноту Его величія какъ до пришествія Своего на землю, такъ и послѣ этого пришествія [5]).

Ученіе же *св. Игнатія* о Божествѣ Сына Божія и предвѣчномъ Его существованіи у Бога Отца еще яснѣе, выразительнѣе и полнѣе. „Господь нашъ Іисусъ Христосъ, по его словамъ, это Богъ во плоти, въ смерти истинная жизнь, отъ Маріи и отъ Бога [6]), истинный Богъ [7]), Сынъ Божій и сынъ человѣческій [8]), родившійся въ послѣднее время отъ сѣмени Давидова и Авраамля [9]). Онъ прежде вѣкъ былъ у Отца и наконецъ явился видимо [10]). Превысшій времени, безвременный

[1]) Ibid. c. 2.
[2]) Ibid. c. 22.
[3]) Ibid. c. 26.
[4]) Ibid. c. 36.
[5]) Эта же мысль о Сынѣ Божіемъ ясно выражается и во 2 мъ, заподозриваемомъ нѣкоторыми въ подлинности, посланіи Климентовомъ, гдѣ говорится между прочимъ о Христѣ, что Онъ, спасая насъ, хотя прежде былъ Духомъ, содѣлался плотію (с. 9), и что о Немъ нужно помышлять, какъ о Богѣ и Судьѣ живыхъ и мертвыхъ (с. 1).
[6]) Epist. ad Ephes. c. 7.
[7]) Ad Ephes. c. 16; ad Roman. c. 3 et 7; ad. Smirn. c. 1.
[8]) Ad Ephes. c. 20.
[9]) Ad Roman. c. 7.
[10]) Ad Magnes. c. 6.

для насъ Онъ сдѣлался видимымъ, неосязаемый, безстрастный для насъ подвергся страданіямъ и все ради насъ претерпѣлъ [1]). Онъ изшелъ отъ Единаго Отца, и въ Единомъ пребываетъ, и къ Нему Единому отошелъ [2]). И Богъ явилъ Себя чрезъ Него— Сына Своего, Который есть Слово Его вѣчное, произшедшее не изъ молчанія, и Который во всемъ благоугодилъ пославшему Его“ [3]). Сынъ Божій, слѣдовательно, по неотразимо ясному ученію св. Игнатія и явившись видимо—во времени, былъ истиннымъ Богомъ и ипостасно отличнымъ отъ Отца Своего, въ Немъ Себя открывшаго, Сыномъ, и отъ вѣчности былъ таковымъ, существуя у Отца Своего, при ипостасномъ Своемъ отъ Него отличіи, въ нераздѣльномъ съ Нимъ единствѣ, какъ Его вѣчное Слово, произшедшее не изъ молчанія, т. е. не такое Слово, которое произошло при посредствѣ какого то особаго начала—молчанія, а такое, которое произошло непосредственно изъ существа Отчаго,—и опять, не такое, которое бы происходило случайно и временно, на подобіе слова человѣческаго, обыкновенно возникающаго только послѣ перерыва молчанія, а такое, которое произошло отъ вѣчности и было совѣчнымъ или вѣчно соприсущимъ Богу, почему и названо вѣчнымъ Его Словомъ (αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος) [4]).

---

[1]) Ad Policarp, c. 3.

[2]) Ad Magnes. c. 7.

[3]) Въ своемъ подлинномъ видѣ мѣсто это читается такъ: ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν (Ad Magnes. c. 8).

[4]) Употребленное Игнатіемъ выраженіе: οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ясно показываетъ, что онъ направлялъ свою рѣчь противъ гностиковъ, у которыхъ терминъ—σιγή имѣлъ свое особенное значеніе въ ихъ ученіи о Богѣ. Какихъ же, спрашивается, гностиковъ могъ имѣть въ виду Игнатій? Нѣкоторые изъ писателей, принимая во вниманіе, что собственно у Валентина важную роль играетъ σιγή, предполагали, что Игнатій не могъ направлять своей рѣчи противъ кого либо другого, какъ только Валентина, вслѣдствіе чего рѣшились посягнуть и на самую подлинность сочиненій Игнатія, относя ихъ происхожденіе ко времена Валентина. Но если σιγή особенно видное положеніе принимаетъ у Валентина,

Эту же мысль о Христѣ выражаетъ сжато и св. *Поликарпъ смирнскій*, противопоставляя Іисуса Христа людямъ [1]), и называя Господомъ [2]), Сыномъ Божіимъ и вѣчнымъ первосвященникомъ [3]).

Въ заключеніе обзора ученія мужей апостольскихъ о божествѣ и ипостасности Сына Божія слѣдуетъ упомянуть о таковомъ же и столь же ясномъ ученіи, находящемся въ древнеписьменномъ памятникѣ, занимающемъ по времени своего происхожденія, приблизительно, мѣсто между появленіемъ писаній мужей апостольскихъ и твореній первыхъ апологетовъ христіанскихъ. Мы разумѣемъ письмо неизвѣстнаго автора къ Діогнету. Здѣсь съ поразительною очевидностію проводится та мысль, что искупленіе людей, безсильныхъ спасти самихъ себя, не иначе могло быть совершено, какъ только при посольствѣ и посредничествѣ Сына Божія въ лицѣ Іисуса Христа [4]), вслѣдствіе чего мысль автора о Христѣ, какъ истинномъ Сынѣ Божіемъ, является стоящею выше всякаго рода колебаній и

то отсюда не слѣдуетъ еще, чтобы оно неизвѣстно было прежнимъ гностикамъ, и ими не употреблялось. Если на основаніи скудныхъ свѣдѣній о современномъ Игнатію Керинеѣ не можемъ сказать, чтобы онъ пользовался этимъ выраженіемъ, при изложеніи своего ученія о Богѣ, то, имѣя въ виду свидѣтельство Иринеево, можемъ утверждать, что онъ раздѣлялъ мысль, соединенную съ терминомъ—σιγή, когда училъ, что Слово произошло не непосредственно отъ Бога, а отъ Его Единороднаго (самого въ себѣ заключеннаго νοῦς), являющагося посредствующимъ началомъ къ его происхожденію (Advers. haeres. lib. III. c. 11). Между тѣмъ изъ сохранившагося (въ недавно открытомъ сочиненіи Ипполитовомъ: Origen's philosophumena ed. Miller. Oxon. 1851) отрывка *великаго откровенія* Симона волхва оказывается, что послѣдній въ своей системѣ давалъ первое мѣсто *молчанію*—σιγή, похожему на глубину βάθος Валентинову. Если, поэтому, не въ ученіи Керинеа, то въ ученіи Симона волхва и его послѣдователей находилось то, противъ чего могла быть направлена рѣчь о Словѣ св. Игнатія.

[1]) Ad Philip. c. 5.

[2]) Ibid. c. 1 et 2.

[3]) Ibid. c. 12.

[4]) Epist. ad Diogn. c. 9.

сомнѣній. Такою же представляется авторомъ и мысль о предвѣчной ипостасности Сына Божія, чрезъ Котораго, какъ Свое непостижимое (ἀπερινόητος) Слово, Богъ, до времени сохраняя въ тайнѣ премудрый совѣтъ Свой, впослѣдствіи открылъ и объявилъ то, что было отъ вѣка уготовано и что Онъ Самъ вѣдалъ вмѣстѣ съ Сыномъ Своимъ по домостроительству [1]).

§ 98.

Б. О Святомъ Духѣ.

Какъ же учили мужи апостольскіе о Св. Духѣ? Ихъ ученіе о Немъ очень не богато своимъ содержаніемъ, и даже, можно сказать, скудно. Это, конечно, объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что ни во внутренней жизни вѣрующихъ, ни во внѣшнихъ нападкахъ со стороны еретиковъ не находилось поводовъ къ тому, чтобы нужно было на ученіе о Святомъ Духѣ обращать столько вниманія, сколько его требовалось для защиты и утвержденія ученія о Сынѣ Божіемъ. Впрочемъ и изъ тѣхъ немногихъ упоминаній о Святомъ Духѣ, какія мы встрѣчаемъ у мужей апостольскихъ, ясно можемъ видѣть, что они несомнѣнно признавали Св. Духа ипостасью, равною по божеству Отцу и Сыну, хотя нужно замѣтить, что они изображали Его только по домостроительству спасенія людей и вовсе не касаясь Его личныхъ отношеній къ Богу независимо отъ этого домостроительства.

Такъ, напр. у *Варнавы* и *Климента римскаго* Духъ Святый изображается то вдохновляющимъ пророковъ и пред-

---

[1]) Ibid c. 7 et 8. Въ 11-й главѣ, которая, по мнѣнію ученыхъ критиковъ (Беля, Земиша, Отто, Гефеле, Големберга и другихъ) вмѣстѣ съ 12-ю главою составляетъ стороннюю прибавку къ письму, могущую быть отнесенной къ 3-му вѣку, мысль эта выражается такъ: „Отецъ послалъ Слово, чтобы явилось Оно міру... Оно было искони, но явилось въ послѣднее время“.

сказывающимъ чрезъ нихъ о пришествіи на землю Господа [1]), то уготовляющимъ сердца людей къ достойному Его принятію [2]), и затѣмъ излившимся на нихъ во всемъ обиліи и полнотѣ Своихъ даровъ духовныхъ [3]). Все это, хотя не прямо, но тѣмъ не менѣе достаточно ясно указываетъ какъ на то, что Духъ Святый есть дѣятель божественный, потому что такого рода дѣйствія не могутъ быть приписаны не божеству, такъ и отчасти на то, что Онъ есть особенное лице, по крайней мѣрѣ отличное отъ Сына, потому что Онъ предсказываетъ о Сынѣ, какъ о комъ то другомъ, а также представляется только содѣйствующимъ и споспѣшествующимъ тому дѣлу искупленія людей, которое имѣло быть и было совершено не Имъ, а Сыномъ. *Ермъ* же совершенно ясно отличаетъ Святаго Духа какъ отъ Отца, Который, по изображенію его, обращался къ Духу, какъ Своему совѣтнику при выполненіи плана объ удостоеніи божеской чести по человѣчеству Своего Сына, такъ и отъ Самого Сына, по поводу воплощенія Котораго и совершеннаго Имъ дѣла искупленія Духъ является совѣтникомъ Отцу, но Самъ не участвуетъ въ этомъ дѣлѣ, совершенномъ однимъ Сыномъ [4]).

Но важнѣе всего здѣсь тѣ мѣста въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, въ которыхъ Духъ Святый поставляется предметомъ благоговѣйной вѣры и такого же чествованія наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ, какъ лицами дѣйствительными и божественными и гдѣ, слѣдовательно, и самъ Онъ понимается, какъ таковое же божественное лице. Такъ, напр. *Климентъ римскій*, желая подвинуть коринѳянъ къ согласію и единенію

[1]) *Barnab.* Epist. c. 6 *Clem.* epist. 1. ad Corinth. c. 8, 13 et 16.

[2]) *Barnab.* epist. c. 19.

[3]) *Clem.* Epist. 1. ad Corinth. c. 2.

[4]) Herm. Pastor. lib. III. Simil. 5. c. 6. Смотри выше примѣч. въ ученіи о Сынѣ Божіемъ § 97.

указаніемъ на то, что у нихъ должно быть самаго дорогого и общаго въ вѣрѣ, говоритъ: „не одного ли Бога и одного Христа имѣемъ мы? Не одинъ ли Духъ благодати излитъ на насъ“ [1])? *Св. Игнатій*, преподавая магнезійцамъ наставленіе утверждаться въ ученіи Господа и апостоловъ, какъ на признакъ такого утвержденія, указываетъ на то, „что они должны во всемъ, что ни дѣлаютъ, благоуспѣвать плотію и духомъ, вѣрою и любовію въ Сынѣ и Отцѣ и въ Духѣ“ [2]). Вмѣстѣ же съ симъ, требуя отъ нихъ повиновенія своему епископу, онъ говоритъ: „повинуйтесь епископу и другъ другу, какъ Іисусъ Христосъ повиновался по плоти Отцу и апостолы Христу, Отцу и Духу“ [3]). Совмѣстно трехъ лицъ Божества Игнатій касается еще въ посланіи къ ефесянамъ, гдѣ онъ между прочимъ обращается къ нимъ съ такою рѣчью: „вы истинные камни храма Отчаго, уготованные въ зданіе Бога Отца; вы возноситесь на высоту орудіемъ Іисуса Христа, то есть, крестомъ, посредствомъ верви Святаго Духа“ [4]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ Духъ Святый ясно ставится наряду и наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ и слѣдовательно понимается, какъ наравнѣ съ Ними дѣйствительное и наравнѣ съ Ними досточтимое божественное лице.

II. Ученіе христіанскихъ апологетовъ II вѣка.

§ 99.

Общее замѣчаніе.

И у слѣдовавшихъ за мужами апостольскими христіанскихъ апологетовъ II-го вѣка исходнымъ пунктомъ въ ученіи о Троицѣ является историческая личность Іисуса Христа,

---

[1]) Epist. ad Corinth. c. 46.
[2]) Epist. ad Magnes. c. 13.
[3]) Ibidem.
[4]) Epist. ad Ephes. c. 9.

въ Которомъ признавая истиннаго Сына Божія, они естественно поднимаются отсюда своею мыслію къ предвѣчному существованію Сына у Бога Отца, при Своемъ ипостасномъ отъ Него различіи, на каковомъ предметѣ по преимуществу и сосредоточиваютъ все свое вниманіе. Говоря же о Сынѣ Божіемъ, касаются нерѣдко и Св. Духа, чтимаго наравнѣ съ Сыномъ. Но въ нихъ замѣчается та особенность, что они объ этомъ предметѣ говорятъ уже не простымъ, а философскимъ научнымъ языкомъ и излагаютъ его не съ прежнею, безъискусственною простотою, а научнымъ образомъ, что условливалось частію ихъ же собственною расположенностію и привычкою къ философскому образу представленія вещей, а частію вызывалось тогдашними обстоятельствами и нуждами самой церкви. Непріязненное христіанству язычество, какъ извѣстно, во II-мъ вѣкѣ не только не ослабило своей вражды къ нему, а напротивъ еще съ большимъ противъ прежняго ожесточеніемъ выступило на борьбу съ нимъ, противопоставивъ ему всѣ находящіяся въ рукахъ его средства и между ними силу своей языческой мудрости. Не только народныя массы, но и представители языческой науки взводили на христіанъ и ихъ религію всякого рода вины и укоризны. Между дѣлаемыми христіанамъ упреками всего важнѣе и чувствительнѣе для нихъ былъ упрекъ въ безбожіи. Чтобы защитить христіанъ и ихъ религію отъ такого упрека борцамъ за вѣру необходимо было публично излагать свое ученіе о тріединомъ Богѣ и излагать такъ, чтобы оно было по возможности ясно и убѣдительно для ихъ ученыхъ противниковъ. Между тѣмъ и іудейскій эвіонизмъ, а въ особенности языческій гностицизмъ, которые близко затрогивали своею низвращенною христологіею христіанское ученіе о Троицѣ, во II-мъ вѣкѣ также стали усиливаться и разрастаться ко вреду христіанской церкви. Какъ одинъ, такъ въ особенности и другой имѣли своими предста-

вителями людей научнаго образованія, а вмѣстѣ съ нимъ и тѣ выгоды и преимущества, какія можно было извлечь въ свою пользу изъ науки. Весьма, поэтому, благовременно и необходимо было явиться въ церкви такого рода ученымъ ратоборцамъ, которые, бывъ вооружены оружіемъ науки, равносильнымъ оружію своихъ противниковъ, могли бы съ полнымъ успѣхомъ защитить истину Христову и представить ее въ такомъ видѣ и свѣтѣ, чтобы она могла явиться торжествующею предъ глазами всѣхъ образованныхъ людей и, насколько это возможно, въ глазахъ самихъ же ученыхъ своихъ противниковъ. Таковыми и являются христіанскіе апологеты II-го вѣка, какъ вообще въ отношеніи къ христіанству, такъ и въ частности къ христіанскому ученію о Троицѣ. Ничѣмъ инымъ, какъ ихъ умѣньемъ и искусствомъ пользоваться наукою для блага вѣры Христовой, объясняется и та особенность въ изложеніи ими ученія о Троицѣ, что они въ своихъ разсужденіяхъ о Сынѣ Божіемъ по преимуществу пользуются образомъ представленія о Немъ, какъ о Словѣ (Логосѣ). Выраженіе *Логосъ* или *Нусъ* послѣ Филона, употреблявшаго его для обозначенія посредника или посредствующаго начала между Богомъ и міромъ (ὄν и μή-ὄν), какъ извѣстно, стало общеупотребительнымъ и популярнымъ выраженіемъ у всѣхъ послѣдователей александрійской и неоплатонической философіи, а также и у еретиковъ, какъ евіонеевъ, такъ въ особенности гностиковъ, пользовавшихся имъ для обозначенія того, понимаемаго ими въ своемъ особенномъ смыслѣ, божественнаго начала, которое проявило себя въ лицѣ Іисуса Христа. По примѣру Филона, разумѣвшаго подъ своимъ Логосомъ не личное божественное существо, а только безличную мудрость и творческую или промыслительную силу Божію [1]) и эвіонеи, обозначая по-

[1]) По Филону, Логосъ, котораго онъ называетъ (въ отличіе отъ Бога ὁ Θεός) Θεός или δεύτερος Θεός, ὁ πρωτόγονος, πρεσβύτατος υἱός (Quod Deus sit immut. S. 6-

добнымъ же терминомъ допускаемое ими во Христѣ нѣчто божественное, разумѣли подъ нимъ тоже не самое божество или особенную ипостась божественную, а только вовнѣ простирающуюся или открывающуюся премудрость и силу Божію, которая, проявляя себя по преимуществу въ лучшихъ изъ людей начиная съ Адама, только въ сравнительно большемъ обиліи своемъ и полнотѣ почила на Іисусѣ[1]). Гностики же наоборотъ подъ своимъ Логосъ или Нусъ, которымъ обозначали божественное во Христѣ, разумѣли не безличную только силу Божію, а существо личное, только существо, наряду съ другими подобными же посредствующими между Богомъ и міромъ существами, произшедшее изъ глубины божественной—βάθος чрезъ истеченіе или отдѣленіе отъ божественнаго существа, а потому не имѣющее въ себѣ ничего существенно общаго съ самимъ существомъ Божіимъ[2]). Чтобы противодѣйствовать этому ложному ученію о божественномъ во Христѣ, называемомъ Логосомъ, апологеты пользуются болѣе всего понятнымъ для своихъ противниковъ ихъ же собственнымъ словувыраженіемъ, и это было тѣмъ умѣстнѣе допустить, что начало такому словоупотребленію было положено еще апосто-

t. 1. 227), есть прежде всего мыслительная и творческая сила Божія—νοῦς или Λόγος ἐνδιάθετος (De mundi opif. Dorner. p. cit. 34. S. Anm. 23. De vita Moys. L. III. S. 959. Dorner. 44. Anm. 40), далѣе онъ есть самый міръ идей, возникшихъ въ умѣ Божіемъ, мѣсто или городъ идей—τόπος, πόλις (De mundi opif. T. 1. § 5. Dorner 39. Anm. 3J), наконецъ онъ есть органъ—ὄργανον, чрезъ который созданъ Богомъ міръ (Leg. Alleg. III. 31. t. I, 106 p. Dorner. Op. cit. 33. Anmerk. 22), а также самое начало, связь и основаніе міроваго порядка—σφραγίς, δεσμὸς κόσμου, νόμος, στήλη (De migr. Abr. § 18. T. I, 452. De mundi opif. § 6. T. I, 5. Dorner. ibid.).

[1]) Мы имѣемъ въ виду опредѣлившійся и принявшій форму научной системы эвіонизмъ, въ какомъ видѣ онъ встрѣчается у элкезаитовъ, которыхъ ученіе сохранено въ псевдоклиментинахъ (см. Homil. XVI, 10. 12; XI, 22; XVII, 7; III, 20. 21 et 22; VIII, 21).

[2]) Таковы напр.: Василидъ (*Irin*. contr. haer. lib. I. c. 24. n. 3), Валентинъ (*Irin*. Ibid. c. 1 et 2) и другіе.

домъ Іоанномъ въ его ученіи о Словѣ. Но, что само собою понятно, примѣняясь къ языку своихъ противниковъ, они вкладываютъ въ него свои собственныя истинно-христіанскія мысли и воззрѣнія, противопоставляя ихъ іудейско-языческому воззрѣнію на слово, то какъ на безличную силу Божію, то какъ на личнаго, но отпавшаго отъ Божества, эона, истинное христіанское ученіе о Словѣ, какъ предвѣчномъ и ипостасномъ Сынѣ Божіемъ.

Нужно впрочемъ замѣтить, что апологеты христіанскіе не всегда одинаково-точно и опредѣленно учатъ, или, точнѣе сказать, выражаются при изложеніи своего ученія о Троицѣ. Но при этомъ нужно имѣть въ виду то, что, имѣя дѣло съ противниками, обыкновенно нападавшими на одну какую либо изъ сторонъ христіанскаго догмата, они естественно должны были сосредоточивать здѣсь все свое вниманіе, при чемъ другія стороны догмата могли остаться какъ бы въ тѣни или на второмъ планѣ и при косвенномъ указаніи на нихъ могли быть допущены и недомолвки и неточности. Кромѣ того, не нужно забывать, что въ ихъ время еще вовсе не было точной и установившейся богословской терминологіи, которою бы можно было пользоваться для точнаго выраженія своихъ мыслей о Троицѣ. Имъ поэтому необходимо было самимъ впервые начать выработку этого языка, а при этомъ неизбѣжны были особенно на первыхъ порахъ нѣкотораго рода неточности и неопредѣленности. Нужно, поэтому, судить объ ученіи апологетовъ относительно троичности лицъ въ Божествѣ не по однимъ отрывочнымъ и по мѣстамъ встрѣчающимся неточнымъ выраженіямъ, а по той общей и главной мысли, какою проникнуто все ихъ ученіе.

А. О Сынѣ—Словѣ Божіемъ.

§ 100.

Ученіе св. Іустина философа.

Первое начало научно-богословскому раскрытію ученія о Сынѣ-Словѣ Божіемъ, и начало весьма прочное, положилъ св. Іустинъ философъ. Какъ первый изъ вступившихъ на этотъ путь, поставленный въ необходимость самому вырабатывать языкъ для научнаго изложенія ученія христіанскаго, онъ нерѣдко въ своихъ разсужденіяхъ о Сынѣ Божіемъ или Словѣ употребляетъ такого рода выраженія, которыя, въ виду установившейся впослѣдствіи богословской терминологіи, могутъ показаться не только не точными, но даже сомнительными въ отношеніи къ православію. Но было бы странно и противно всякой здравомыслящей критикѣ на основаніи этого одного, какъ и поступаютъ нѣкоторые критики [1]), набрасывать тѣнь сомнѣнія на православіе ученія Іустинова о Сынѣ Божіемъ. Хотя въ изложеніи этого ученія встрѣчаются выраженія неточныя и даже такія, которыя впослѣдствіи оказались пригодными для формулированія еретическихъ лжеученій, но каждому, при серьезномъ и безпристрастномъ вниканіи въ существо предмета, не трудно видѣть, что все это не болѣе, какъ только еще несовершенныя и грубыя формы, въ которыя облечена совершенно вѣрная и истинная мысль о Христѣ, какъ истинномъ и ипостасномъ Сынѣ Божіемъ. Эта мысль, которою проникается все ученіе Іустиново о Словѣ, не смотря на свою грубую оболочку, настолько вездѣ является свѣтлою и прозрачною, что нельзя не примѣтить въ ней совершенно вѣрнаго и истиннаго отраженія мысли о Сынѣ Божіемъ всей древней христіанской церкви, которая, поэтому, всегда высоко

[1]) Напр. Діонисій Петавій, Семишъ, Губеръ, Вауръ и другіе.

чтила Іустина, какъ перваго изъ своихъ истинныхъ борцовъ за истину Христовой вѣры.

Что Іустинъ признавалъ во Христѣ истиннаго Сына Божія, имѣющаго одно естество съ Богомъ Отцемъ, это съ неотразимою ясностію видно изъ многихъ мѣстъ его твореній, гдѣ онъ, съ одной стороны, рѣшительно отвергаетъ лжеученіе тѣхъ, которые почитали Христа только простымъ человѣкомъ, рожденнымъ отъ человѣковъ [1]), а съ другой не менѣе прямо и рѣшительно утверждаетъ, что воплотившійся и пострадавшій въ лицѣ Іисуса Христа былъ Сынъ Самого истиннаго, единаго, нерожденнаго и неизреченнаго Бога [2]), Сынъ единородный Отца всяческихъ, собственно (ἰδίως) отъ Него рожденный какъ Слово и Сила [3]), былъ Слово неизреченнаго Бога [4]), находящееся во всемъ [5]), былъ Господь и Богъ (κύριος καὶ Θεός [6]), Богъ, сущій прежде вѣковъ (Θεὸς ὢν πρὸ αἰώνων) [7]), Богъ вседержитель... могущій (Θεὸς παντοκράτωρ) [8]), Богъ и Господь въ такомъ же собственномъ смыслѣ, въ какомъ есть Богъ и Господь и Его Отецъ (εἰ οὖν καὶ ἄλλον τινὰ θεολογεῖν καὶ κυριολογεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον φατὲ ὑμεῖς παρὰ τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ) [9]). Но Іустинъ своею цѣлію имѣлъ не то, чтобы засвидѣтельствовать только свою вѣру въ Сына Божія, а и то, чтобы, насколько это возможно, примирить съ нею или предрасположить въ ея пользу своихъ противниковъ, язычниковъ и іудеевъ. Какъ же достигнуть этого? Такъ какъ для язычниковъ являлось въ

---

[1]) Dialog. cum Triph. n 48.
[2]) Apolog. 1. n. 13. Dialog. cum Triph n. 126.
[3]) Dialog cum Triph. n. 105.
[4]) Apolog. 2. n. 13. Apolog 1. n. 63.
[5]) Apolog. 2. n 10.
[6]) Dialog cum Triph n. 128.
[7]) Ibid. n. 48.
[8]) Ibid. n. 142.
[9]) Ibid. n 56.

христіанахъ безбожіемъ то, что они подобно имъ не чествуютъ многихъ боговъ, олицетворяющихъ собою невидимое божество, то Іустину въ оправданіе вѣры христіанъ казалось весьма не лишнимъ поставить на видъ язычникамъ, что и христіане, подобно имъ, допускаютъ въ Божествѣ своего рода различіе и множественность, хотя то и другое не разрушаетъ, какъ это дѣлается у язычниковъ, единства Божія и что далѣе христіане, подобно имъ же, кромѣ невидимаго и неизреченнаго Бога-Отца признаютъ и чествуютъ еще Его Сына, только единаго и истиннаго, тогда какъ язычники признавали и признаютъ многихъ и только мнимыхъ сыновъ Божіихъ. Съ другой стороны, такъ какъ іудеи (евіонеи) въ ученіи христіанскомъ о Богочеловѣкѣ болѣе всего претыкались на той мысли, какимъ образомъ Богъ, будучи безпредѣльно выше всего конечнаго и ограниченнаго, могъ стать человѣкомъ и подобно человѣку родиться, страдать и умереть, то Іустину въ виду этого оставалось сдѣлать одно,—а именно, съ возможною ясностію и приспособительностію къ понятіямъ іудейскимъ выяснить ту истину, что воплотившійся и за насъ пострадавшій былъ не тотъ самый Богъ, Котораго они представляютъ стоящимъ превыше всего міроваго и конечнаго, а нѣкто иной и что этотъ иной есть никто другой, какъ Его Сынъ, Который хотя одинъ съ Нимъ по естеству, но отличенъ отъ Него по Своей ипостаси. Вотъ почему св. Іустинъ философъ, излагая ученіе о Словѣ Сынѣ Божіемъ, главною задачею своею поставилъ— выяснить и опредѣлить въ этомъ ученіи, насколько это было возможно, то, что собственно касалось ипостаснаго различія Сына Божія въ отношеніи къ Богу Отцу. И нужно сказать, что эта задача имъ выполнена съ такою ясностію и отчетливостію, какой только можно было желать въ его время. Выходя изъ историческаго факта воплощенія Слова, какъ ипостаси отличной отъ нерожденнаго и неизреченнаго Бога онъ

обращаетъ свой взоръ на всѣ давно прошедшія судьбы домостроительства Божія, восходя до самаго начала творенія и вездѣ въ нихъ замѣчаетъ дѣйствія этого же Слова, какъ такого рода дѣйствія, которыя свойственны Ему одному и отличаютъ Его отъ Отца Его. Отсюда же онъ поднимается своею мыслію къ происхожденію Самого Слова и утверждаетъ, что Оно изъ естества нерожденнаго и неизреченнаго Отца рождено прежде вѣковъ и рождено именно для того, чтобы быть Его Словомъ или органомъ Его откровеній въ мірѣ.

Слово Божіе, ставши человѣкомъ [1]), по ученію Іустина и прежде видимаго явленія Своего въ мірѣ или воплощенія существовало, бывъ насаждено во всемъ родѣ человѣческомъ [2]) и открывало Себя въ разнообразныхъ формахъ, какъ между іудеями, такъ и между язычниками [3]). Тогда какъ послѣдніе всѣмъ, что имѣли истиннаго и добраго, обязаны были нахожденію ими и созерцанію этого Слова, первымъ Оно Само Себя открывало то чрезъ пророковъ [4]), то непосредственно являясь въ разнообразныхъ формахъ, какъ напр. Оно являлось Аврааму, Исааку, Іакову и Моисею [5]). Являющееся Слово было Богъ, но не Творецъ всего, а иной по числу, а не по волѣ (ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος Θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ), потому что Оно дѣлало только то, что сотворившему все Богу, выше котораго нѣтъ другого Бога, угодно было, чтобы Оно дѣлало и говорило [6]). Оно служитъ волѣ Творца всего [7]), служитъ Богу, сущему выше міра и не имѣющему надъ Собою

[1]) Apolog. 2. n. 13.
[2]) Ibid. n. 8.
[3]) Ibid. n. 10.
[4]) Ibidem.
[5]) Dialog. cum Triph. n. 56. 60. Apol. I. n. 63.
[6]) Dialog. cum Triph. n. 56.
[7]) Ibid. n. 60.

другого Бога [1]) и называется ангеломъ и апостоломъ, потому что возвѣщаетъ все, что должно знать и посылается для открытія того, что возвѣщается [2]). На недоумѣніе Трифона, почему же подъ Богомъ, являвшимся патріархамъ и Моисею, нельзя разумѣть Творца всего, а нужно въ Немъ видѣть иного Бога, Сына Божія или Слово Божіе, Іустинъ отвѣчаетъ слѣдующимъ: „никто и даже малосвѣдущій не приметъ смѣлости утверждать, чтобы Творецъ всего и Отецъ оставилъ все, сущее выше неба и явился на малой частицѣ земли [3]). Ибо неизреченный Отецъ и Господь всего не приходитъ въ какое либо мѣсто, не ходитъ, не спитъ и не встаетъ, но пребываетъ въ своей странѣ, какая бы она ни была, ясно видитъ и слышитъ, не глазами или ушами, но неизглаголанною силою, такъ что Онъ все видитъ и все знаетъ и никто изъ насъ не скрытъ отъ Него... Онъ недвижимъ и необъемлемъ какимъ либо мѣстомъ, ни даже цѣлымъ міромъ, потому что существовалъ прежде, нежели сотворенъ міръ. Какъ же Онъ могъ бы говорить съ кѣмъ нибудь, или быть видимымъ кому нибудь, или явиться въ малѣйшей части земли?... Итакъ ни Авраамъ, ни Исаакъ, ни Іаковъ, ни кто нибудь другой не видѣлъ Отца и неизреченнаго Господа всего вообще и Самого Христа, но они видѣли Того, Который по волѣ Его есть и Богъ Сынъ Его и вмѣстѣ Ангелъ Его по служенію волѣ Его, Который, по опредѣленію Его, долженъ былъ сдѣлаться человѣкомъ отъ Дѣвы, и Который нѣкогда сдѣлался даже огнемъ во время бесѣды съ Моисеемъ изъ купины. Ибо если не такъ будемъ понимать Писанія, то выйдетъ, что Отецъ и Господь всего не былъ на небесахъ, когда Моисеемъ сказано: и послалъ Господь

---

[1]) Ibidem.
[2]) Apolog. 1. n. 36.
[3]) Dialog. cum Tryph. n. 60.

на Содомъ огонь и сѣру отъ Господа съ неба" (Быт. 19, 24) [1]). Главная мысль, какую выражаетъ здѣсь Іустинъ, та, что божественное существо, вслѣдствіе своей безпредѣльности и необъятности, безъ противорѣчія себѣ самому не можетъ проявлять себя въ конечныхъ и ограниченныхъ формахъ и что, поэтому, необходимо допустить въ немъ особенное и такого рода лице, которое бы, обладая его сущностію, въ тоже время способно было принимать конечныя и ограниченныя формы, необходимыя для открытія Божества въ конечномъ мірѣ. Руководясь этою мыслію, онъ поднимается къ самому акту предвѣчнаго рожденія Сына Божія и утверждаетъ, что Онъ между прочимъ рожденъ для того, чтобы быть посредникомъ Божіимъ какъ въ твореніи имъ міра, такъ и въ Его откровеніяхъ въ мірѣ. „Слово, говоритъ Іустинъ, прежде тварей и сосуществовало съ Отцемъ и родилось отъ Него, когда вначалѣ Онъ все создалъ и устроилъ (ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν, καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε) [2]). Какъ начало прежде всѣхъ тварей, Богъ родилъ изъ Себя Самого нѣкоторую разумную силу (ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν), которая отъ Духа Святаго называется также то славою Господа, то Сыномъ, то премудростію, то Ангеломъ, то Богомъ, то Господомъ и Словомъ... Свидѣтелемъ мнѣ будетъ Слово премудрости, то Самое, Которое есть Богъ, рожденный отъ Отца всего, Слово и Премудрость и Сила и Слава Родившаго. Оно чрезъ Соломона говоритъ такъ: Господь создалъ Меня, какъ начало путей Своихъ въ дѣла Свои. Онъ основалъ Меня прежде вѣка вначалѣ, прежде нежели Онъ сотворилъ землю и прежде нежели сотворилъ бездны, прежде нежели произошли источники водъ, прежде нежели горы утвердились; прежде всѣхъ холмовъ Онъ раждаетъ Меня... (Притч.

[1]) Ibid n. 127.
[2]) Apolog. 2. n 6.

8, 22—36) [1]). Чрезъ Него то Богъ устроилъ все [2]), къ Нему же Богъ и при сотвореніи человѣка говорилъ: „сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію“ (Быт. 1, 26). Что Богъ говорилъ къ какому то отъ Него различному по числу и разумному лицу, можемъ несомнѣнно узнать изъ слѣдующихъ словъ Моисеевыхъ. Вотъ эти слова: „и сказалъ Богъ— вотъ Адамъ сталъ какъ одинъ изъ насъ, чтобы знать доброе и злое“ (Быт. 3, 22). Говоря: „какъ одинъ изъ насъ“, Онъ указалъ на число лицъ, соприсущихъ другъ другу и по крайней мѣрѣ двухъ“ [3]).

Вотъ съ какою ясностію и отчетливостію говоритъ св. Іустинъ объ ипостасномъ отличіи Слова—Сына Божія отъ Бога Отца! Но при этомъ нельзя не замѣтить, что эта ясность и опредѣленность въ представленіи Іустиновомъ иногда до того является рельефною и выпуклою, что легко можетъ показаться на первыхъ порахъ, не слишкомъ ли уже далеко доводитъ онъ дѣлаемое имъ различіе между Сыномъ и Отцемъ, и вслѣдствіе этого допускаетъ нѣкотораго рода ущербъ въ равенствѣ между первымъ и послѣднимъ. Подобныя недоумѣнія совершенно естественны при нажитой нами привычкѣ къ точной терминологіи въ ученіи объ отношеніи Сына къ Отцу и при недостаткѣ таковой у Іустина, но они легко разрѣшаются, при надлежащемъ вниканіи во все его ученіе о Сынѣ Божіемъ.

Прежде всего представляется здѣсь недоумѣніе по поводу того, что Сынъ Божій изображается Іустиномъ иногда въ такихъ чертахъ, которыя легко могутъ быть приписаны какому-либо изъ служебныхъ существъ, только занимающему между ними высшее или даже первое мѣсто. Такъ, напр. Онъ назы-

---

[1]) Dialog. cum Triph. n. 61.
[2]) Apolog. 2. n. 6. Dialog. cum Triph. n. 84.
[3]) Dialog. cum Triph. n. 62.

вается „Ангеломъ и Апостоломъ“ [1]), объ Его Отцѣ говорится, что Онъ „неизреченный Господь всего вообще и Самого Христа“ (οὔτε ἄλλο ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄῤῥητον κύριον τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ) [2]), а о Немъ Самомъ,—что „Онъ служитъ волѣ Творца всего“ (τῇ τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θελήσει ὑπηρετῶν) [3]), и что есть сила Его (δύναμις) [4]), или „Ангелъ Его по служенію волѣ Его“ (ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ [5]). Кромѣ того, Онъ, повидимому, поставляется Іустиномъ только въ высшемъ ряду между ангелами въ томъ мѣстѣ, гдѣ Іустинъ, обращаясь къ язычникамъ, упрекавшимъ въ безбожіи христіанъ, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „сознаемся, что мы безбожники въ отношеніи къ мнимымъ богамъ, но не въ отношеніи къ Богу истиннѣйшему, Отцу правды и цѣломудрія и прочихъ добродѣтелей и чистому отъ всякаго зла. Но, какъ Его, такъ и пришедшаго отъ Него Сына и предавшаго намъ это ученіе, вмѣстѣ съ воинствомъ прочихъ, послѣдующихъ и уподобляющихся Ему, благихъ ангеловъ (καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν), равно и Духа пророческаго чтимъ и покланяемся, воздавая честь словомъ и истиною [6]).

Но не трудно видѣть, что въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о подчиненномъ или служебномъ отношеніи Сына Божія къ Отцу, изображаются отношенія перваго къ послѣднему по домостроительству въ мірѣ, а въ этомъ случаѣ безъ всякаго противорѣчія божескому достоинству Сына могло быть сказано о Немъ, что Онъ, какъ выполнитель божественнаго плана о

---

[1]) Apolog. 1. n. 63.
[2]) Dialog. cum Tryph. n. 127.
[3]) Ibid. n. 60.
[4]) Ibid. n. 128.
[5]) Ibid. n. 127.
[6]) Apolog. 1. n. 6.

мірѣ и спасенія людей, былъ повинующимся Отцу Своему и ангеломъ и апостоломъ, творящимъ Его волю. Самъ Сынъ Божій, пришедши спасти міръ, говорилъ о Себѣ, что Онъ сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Свою, но волю пославшаго Его Отца (Іоан. 6, 38). И апостолъ Павелъ, говоря о Христѣ, что Онъ уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, не считалъ для себя несообразнымъ—оставаться при этомъ въ образѣ Божіемъ и быть равнымъ Богу (Филип. 2, 6. 7). Что же касается недоумѣнія, представляемаго вышеприведеннымъ мѣстомъ, гдѣ послѣ Сына упоминается о слѣдующихъ за нимъ благихъ ангелахъ, то его разрѣшаетъ самъ же Іустинъ нѣсколько далѣе, такъ опредѣляя свою мысль: „мы научены, что Іисусъ Христосъ—Сынъ Самого истиннаго Бога, и поставляемъ Его на второмъ мѣстѣ, а Духа пророческаго—на третьемъ" (υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει [1]). По мысли, слѣдовательно, Іустиновой, благіе ангелы, какъ прежде выразился онъ, слѣдуютъ послѣ Сына не въ смыслѣ своей съ Нимъ равночестности, что̀ здѣсь приписывается одному пророческому Духу, а въ другомъ какомъ-либо смыслѣ. Въ какомъ же, спрашивается, отношеніи нужно понимать ту примыкающую къ Сыну Божію близость благихъ ангеловъ, о которой упоминаетъ Іустинъ въ предъидущемъ мѣстѣ? Отвѣтъ на это дается въ его непосредственно за словомъ: *слѣдуютъ послѣ Него* (Сына) употребленномъ выраженіи: *и уподобляются Ему* (καὶ ἐξομοιουμένων), что значитъ, стараются сдѣлаться подобными Ему въ нравственномъ отношеніи, и болѣе или менѣе этого достигаютъ. Это нравственное уподобленіе ангеловъ благихъ Сыну Божію и составляетъ причину того, почему они такъ непосредственно близки къ Нему, какъ близко бываетъ воинство къ своему

[1]) Ibid. n. 13.

вождю [1]). Слѣдовательно, здѣсь и рѣчи быть не можетъ объ одинаковости ангеловъ добрыхъ съ Сыномъ Божіимъ по естеству.

А что дѣйствительно Іустинъ поставлялъ Сына Божія не въ ряду, а выше какъ ангеловъ, такъ и всѣхъ тварей вообще, то это яснѣе всего можно видѣть изъ того, что онъ происхожденіе Сына объясняетъ истиннымъ и существеннымъ рожденіемъ Его отъ Бога Отца, тогда какъ всѣ твари, по его воззрѣнію, получили свое бытіе чрезъ твореніе, и получили чрезъ Самого же Сына Божія. „Богъ, говоритъ онъ, родилъ изъ Себя Самого (γεγέννηκε ἐξ ἑαυτοῦ) нѣкоторую разумную силу, которая отъ Духа Святаго называется также славою Господа, то Сыномъ, или премудростію, то Ангеломъ, то Богомъ, то Господомъ и Словомъ" [2]). И это рожденіе изъ Бога Слова Божія, по Іустину, есть рожденіе необычайное, стоящее выше всякаго обыкновеннаго рожденія (ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγενῆσθαι αὐτὸν ἐκ Θεοῦ λέγομεν λόγον Θεοῦ) [3]), потому что, тогда какъ другія существа происходятъ чрезъ отдѣленіе, а вмѣстѣ съ этимъ и уменьшеніе сущности рождающихъ ихъ существъ, Слово Божіе родилось такъ, что и сущность Отца осталась цѣлою и нераздѣльною, и Оно стало обладателемъ этой сущности, не уменьшивъ ее [4]). Произнося какое либо слово, говоритъ Іустинъ, мы рождаемъ его, но не чрезъ отдѣленіе, такъ чтобы уменьшилось слово въ насъ, когда мы его произносимъ. Подобнымъ образомъ, мы видимъ, отъ огня происходитъ другой огонь, но такъ что не уменьшается тотъ, отъ котораго онъ возженъ, а остается тѣмъ же, тогда какъ и возженный отъ него дѣйствительно существуетъ и свѣтитъ безъ уменьшенія того, отъ котораго возженъ" [5]). А такъ какъ рожденіе Сына Божія отъ Отца есть

[1]) Dialog. cum Triph. n. 61.
[2]) Ibidem.
[3]) Apolog. I. n. 22.
[4]) Dialog. cum Tryph. n. 128.
[5]) Ibid. n. 61.

рожденіе единственное и вовсе непохожее на образъ происхожденія отъ Него всѣхъ конечныхъ существъ; то и Самый Сынъ, родившійся отъ Бога Отца, по Іустину, есть единственный Его Сынъ, съ Которымъ не имѣютъ ничего общаго всѣ произшедшія отъ Него чрезъ твореніе твари [1],—Онъ единородный у Отца Своего, собственно отъ Него рожденный (μονογενής ὅτι τὴν τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ Αὐτοῦ γεγενημένος) [2], — перворожденный Божій (πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι) [3], перворожденный всея твари (πρωτότοκος τῶν πάντων ποιημάτων) [4], первенецъ нерожденнаго Бога (πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ Θεῷ ἐστί [5]).

Другое недоумѣніе въ ученіи Іустиновомъ о Сынѣ Божіемъ представляется то, что хотя онъ несомнѣнно признаетъ Его истиннымъ божескимъ лицемъ, но иногда въ такихъ чертахъ изображаетъ Его положеніе въ отношеніи къ Богу Отцу, что съ перваго раза можетъ казаться, не мыслитъ-ли Онъ Его, не только какъ отличное отъ Бога Отца лице, но и какъ отличное отъ Него существо, хотя по сущности Своей одинаковое съ Нимъ, но существующее отдѣльно отъ Него, или подлѣ Него, или ниже Его. Поводъ къ этому подаютъ такого рода мѣста, гдѣ Іустинъ о Сынѣ Божіемъ въ отношеніи къ Его

[1]) Apolog. 2. n. 6.
[2] Dialog. cum Triph. n 105.
[3]) Apolog. I. n. 33.
[4]) Dialog. cum Triph. n. 84.
[5]) Понятно, поэтому, что встрѣчающіяся у Іустина такого рода выраженія: „Слово рождено по волѣ Отца—τοῦ Πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι (Dialog. cum Tryph. n. 61)“, силою и волею Его—δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ (Ibid. n. 128) или что Оно—Богъ Сынъ по волѣ Его—κατὰ βουλὴν ἐκείνου Θεὸς ὢν υἱὸς αὐτοῦ (Ibid. n. 128),—нужно считать не болѣе, какъ только одними неточными выраженіями, которыя не должны уменьшать значимости столь яснаго его ученія о существенномъ рожденіи Сына отъ Отца и Его съ Нимъ одинаковости по естеству. Впрочемъ нужно замѣтить, что въ ученіи Іустиновомъ о рожденіи Сына отъ Отца есть одинъ неопредѣленный и невыясненный пунктъ. Выражаясь о Сынѣ, что Онъ есть „Слово прежде тварей сущее съ Отцемъ, и рождаемое отъ Него, когда вначалѣ Онъ все создалъ и устроилъ“ (ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συν-

Отцу выражается, что Онъ „есть другой Богъ и Господь кромѣ Творца всего" (ὅτι Θεὸς ἢ κύριος ἄλλος τίς ἐστιν .. παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων) [1]), или, что Онъ иной не какъ свѣтъ солнечный по имени только, но и по числу (οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι [2]), что мы Его (послѣ Отца) поставляемъ на второмъ мѣстѣ, тогда какъ Духа пророческаго на третьемъ (υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντος Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει [3]), или что Онъ является на землю для служенія волѣ Отца Своего, тогда какъ Его неизреченный Отецъ пребываетъ на небѣ [4]), не имѣя уже выше Себя никакого другого Бога (ὑπὲρ ὃν ἄλλος Θεὸς οὐκ ἔστι) [5]). Но не трудно видѣть, что во всѣхъ этихъ случаяхъ Іустинъ только пользовался рѣзкимъ и выпуклымъ языкомъ единственно для болѣе яснаго и нагляднаго олицетворенія той мысли, что не нужно смѣшивать между собою Бога, живущаго въ Себѣ Самомъ, и Бога, открывающаго Себя во внѣ—

ὤν, καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι'αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ 'εκόσμησε—Apolog. 2. n. 6), или, что „Его Богъ родилъ изъ Себя Самого, какъ начало прежде всѣхъ тварей" (ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν. Dialog. cum Triph. n. 61). Іустинъ какъ будто хочетъ сказать этимъ, что Сынъ Божій, хотя рожденъ Отцемъ прежде тварей, но все же современно съ Его рѣшеніемъ о созданіи тварей, а до этого мгновенія Онъ существовалъ съ Отцемъ въ какомъ то другомъ, хотя личномъ же видѣ (потому что глаголъ συνών отъ σύν и εἶναι обыкновенно употребляется для обозначенія совмѣстнаго существованія двухъ отдѣльныхъ предметовъ или личностей). Понимаемое въ такомъ смыслѣ рожденіе Сына, понятно, будетъ только выхожденіемъ Его изъ сущности Божіей, въ которой Онъ всегда пребывалъ съ Отцемъ, вовнѣ, для созданія міра и его управленія. Но если бы и такъ было, то все же Сынъ Божій, понимаемый Іустиномъ, будетъ совершенно не то, что Сынъ Божій по понятію аріанскому, который созданъ Богомъ прежде тварей изъ ничего и не имѣетъ ничего общаго съ существомъ Божіимъ, а занимаетъ только первое мѣсто въ ряду всѣхъ тварей.

[1]) Dialog. cum Triph. n. 56.

[2]) Ibid. n. 128.

[3]) Apolog. 1. n. 13.

[4]) Dialog. cum Triph. n. 60.

[5]) Ibid. n. 56.

въ мірѣ, или, что тоже, неизреченнаго и невидимаго Отца и Его Сына, непосредственно открывающаго Его въ мірѣ [1]), а нужно напротивъ дѣлать ясное и твердое отличеніе между Ними, въ противномъ же случаѣ мы будемъ поставлены въ необходимость допустить, что Божество, открывая Себя въ мірѣ, Само всецѣло переходитъ въ міръ и смѣшивается съ нимъ. А что такъ рѣзко отличая Сына отъ Отца, онъ вовсе не отдѣлялъ Его отъ существа Отчаго, а напротивъ мыслилъ Его въ нераздѣльномъ единствѣ съ этимъ существомъ, это между прочимъ видно изъ того, что, называя Сына инымъ въ отношеніи къ Отцу, выражается о Немъ такъ: „Онъ иной, чѣмъ Богъ—Творецъ всего, но иной по числу, а не по волѣ“ (ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος Θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ [2]), т. е. не смотря на свое численное отличіе отъ Отца, Онъ имѣетъ нераздѣльную съ Нимъ волю. Яснѣе же всего Іустинъ выражаетъ свою мысль тамъ, гдѣ касаясь рожденія Сына отъ Отца, съ особенною силою и выразительностію указываетъ, какъ на то, что сущность Отца чрезъ рожденіе Сына не измѣнилась, оставаясь цѣлою и нераздѣльною, такъ и на то, что сущность, которую получилъ и которою обладаетъ Сынъ, остается единою и нераздѣльною съ сущностію Отца. Поставляя на видъ то, что „сила Божія (Слово) рождена отъ Отца... но не чрезъ отсѣченіе, какъ будто раздѣлилась сущность Отца“ (ἀλλ᾽ οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), подобно всѣмъ прочимъ вещамъ, которыя дѣлятся и раздробляются и не остаются тѣми же, какими были прежде раздѣленія [3]), онъ говоритъ слѣдующее: „эта сила неотлучна и

[1]) Этимъ собственно и отличается неизреченный Богъ Іустиновъ отъ невѣдомаго гностическаго Бога, не открывающаго Себя въ мірѣ ни чрезъ кого непосредственно.

[2]) Dialog. cum Tryph. n. 56.

[3]) Ibid. n. 128.

неотдѣлима отъ Отца, какъ солнечный свѣтъ на землѣ, говорятъ, нераздѣленъ и неотдѣлимъ отъ солнца, которое на небѣ, и когда заходитъ, то и свѣтъ вмѣстѣ съ нимъ скрывается: такъ и Отецъ, когда хочетъ, допускаетъ силѣ Своей выступать, и когда хочетъ, возводитъ ее въ Себя Самого [1]). Мысль здѣсь, хотя выражена въ довольно неточной и несовершенной формѣ, ясно, та, что Сынъ Божій, родившійся отъ Отца, по своей сущности не составляетъ чего либо отдѣльнаго въ отношеніи къ Отцу, а что напротивъ Его сущность и сущность Отца, Котораго Онъ чрезъ Себя и въ Себѣ открываетъ, составляютъ одно внутреннее и нераздѣльное единство. Эту же самую мысль тутъ же выражаетъ Іустинъ въ отрицательной формѣ, противопоставляя отношеніе по своему бытію ангеловъ къ Богу таковому же отношенію Сына къ Отцу. На возраженіе, что Богъ, какъ родилъ Сына, такъ и сотворилъ ангеловъ, онъ отвѣчаетъ слѣдующимъ замѣчаніемъ: „но доказано, что ангелы существуютъ и всегда пребываютъ и не разрѣшаются опять въ то, изъ чего произошли“ [2]), т. е. ангелы всегда пребываютъ вовнѣ и въ отдѣльности отъ Бога, какъ особыя и отличныя отъ Него существа, и никогда не могутъ стать однимъ съ сущностію своего Творца, почему и нельзя сказать, чтобы они такъ произошли отъ Бога, какъ родился отъ Него Сынъ. Сынъ же Божій, по предполагающейся здѣсь чрезъ противоположеніе мысли, по тому самому, что рожденъ отъ Бога, не есть существо, живущее внѣ и отдѣльно отъ Него, а напротивъ имѣетъ одну общую съ Нимъ и нераздѣльную сущность.

Впрочемъ вообще нужно замѣтить, что въ интересахъ Іустина было—обратить свое преимущественное вниманіе только

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem.

на раскрытіе и разъясненіе ученія объ ипостасномъ отличіи Сына отъ Отца. Что же касается другой стороны въ этомъ ученіи о единосущіи Сына съ Отцемъ, то она сама собой предполагалась у него и большею частію оставлялась въ тѣни, а потому впереди ожидала болѣе яснаго для себя освѣщенія отъ тѣхъ пастырей и учителей, которые были на это вызваны соотвѣтствующими потребностями и нуждами церкви.

§ 101.

Ученіе Татіана, св. Θеофила Антіохійскаго и Аθинагора.

Вслѣдъ за Іустиномъ продолжаютъ учить о Сынѣ Божіемъ, какъ ипостасномъ Словѣ, Татіанъ, Θеофилъ антіохійскій и Аθинагоръ, въ существенномъ совершенно соглашаясь съ нимъ и между собою и расходясь только болѣе или менѣе въ точномъ и полномъ выраженіи своихъ мыслей. Всѣ они, согласно съ Іустиномъ, Сына Божія со времени выступленія Его изъ нѣдръ Божества для творенія міра признаютъ болѣе или менѣе ясно ипостаснымъ Словомъ Божіимъ; всѣ также, подобно ему, Его рожденіе отъ Отца почти одинаково признаютъ существеннымъ или естественнымъ, совершенно отличнымъ отъ образа происхожденія тварей. Наконецъ, вслѣдъ же за нимъ всѣ они поставляютъ это рожденіе въ неразрывной связи съ внѣшнимъ выявленіемъ Сына Божія для созданія міра, только здѣсь повидимому они расходятся съ нимъ и между собою въ опредѣленіи образа существованія Сына до этого премірнаго мгновенія. Но и эта разность, какъ увидимъ, заключается больше въ формѣ выраженія, чѣмъ въ сущности самой мысли.

По *Татіану*, „Слово, въ началѣ рожденное, въ свою очередь произвело нашъ міръ, произведши само себѣ вещество (ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς, ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν, αὐτὸς

ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας [1]) и, по примѣру Отца, родившаго Его, сотворило человѣка въ образъ безсмертія... прежде же сотворенія человѣковъ создало ангеловъ... Слово же, по Своему могуществу, имѣя въ Себѣ предвѣдѣніе того, что имѣетъ произойти не по опредѣленію судьбы, а отъ свободнаго произволенія избирающихъ, предсказывало будущія событія, останавливало зло запрещеніями и похвалою поощряло тѣхъ, которые пребывали въ добрѣ" [2]). Черты, ясно, тѣже, въ какихъ только болѣе подробно изображалъ ипостасное Слово по Его откровеніи въ мірѣ учитель Татіана Іустинъ [3]). И образъ рожденія Сына Татіанъ представляетъ въ такихъ же чертахъ, въ какихъ изображалъ его Іустинъ. „Слово, говоритъ онъ, есть начало міра (τοῦ κόσμου ἀρχή), родилось же оно чрезъ сообщеніе, а не чрезъ отсѣченіе (κατὰ μερισμὸν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν). Ибо что отсѣчено, то отдѣляется отъ первоначала, а что произошло чрезъ сообщеніе и приняло свободное служеніе, то не уменьшаетъ того, отъ кого произошло. Какъ отъ одного факела зажигается много огней и при этомъ свѣтъ перваго факела не уменьшается отъ зажженія многихъ факеловъ, такъ и Слово, происшедшее отъ могущества Отца, не лишило Родителя Слова. Вотъ я говорю, а вы слушаете, но отъ передачи слова я бесѣдующій не лишаюсь слова" [4]). Татіанъ, слѣдовательно, точно также какъ Іустинъ, рожденіе Сына отъ Отца признавалъ рожденіемъ существеннымъ, совершенно отличнымъ отъ способа происхожденія всѣхъ тварей, а вмѣстѣ съ этимъ и на Сына, получившаго особеннѣйшимъ образомъ Свое бытіе отъ Отца, смотрѣлъ какъ на ипостась, существенно отличную отъ всѣхъ тварей. Это тѣмъ несомнѣннѣе, что онъ представ-

---

[1]) Orat. contr. graec. n. 5.
[2]) Ibid. n. 7.
[3]) Dialog. cum Tryph. n. 84, 62, 60 et 61. Apolog. 1. n. 62 et 63.
[4]) Orat. contr. graec. n. 5.

ляетъ Сына самостоятельнымъ, а не орyднымъ только, Зиждителемъ міра, Творцемъ ангеловъ и человѣка, а также промыслителемъ, пекущимся о нравственномъ преуспѣяніи людей.

Поэтому на основаніи однихъ его выраженій, что „Слово произошло волею простаго существа Отца и становится перворожденнымъ дѣломъ Отца (θελήματι τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος... ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίγνεται) было бы слишкомъ поспѣшно, какъ поступаютъ нѣкоторые, дѣлать тотъ выводъ, что будто бы онъ относилъ Слово къ разряду созданій Божіихъ. Выраженіе: *волею простаго существа Отца произошло Слово*, совершенно сходное съ встрѣчающимся у Іустина выраженіемъ: *рождено отъ Отца силою и волею Его* (γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ [1]), вовсе не заключало въ себѣ болѣе поздней аріанской мысли о творческомъ произведеніи Сына изъ ничего, а только направлено было къ тому, чтобы изъ представленія о собственномъ и внутреннемъ рожденіи Сына отъ Отца исключить всякую мысль о дѣйствіи здѣсь слѣпой и безсознательной физической необходимости, замѣнивъ ее мыслію о дѣйствіи, проникнутомъ совершеннѣйшимъ сознаніемъ и свободою, безъ которыхъ ни на одно мгновеніе не можетъ быть мыслимо духовно разумное и личное существо Божіе. Неудачное же и неточное выраженіе: *Слово становится перворoднымъ дѣломъ Отца* (ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται) употреблено, конечно, Татіаномъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ его наставникъ Іустинъ, Сына Божія называлъ *перворожденнымъ у Бога* (πρωτότοκος τῷ Θεῷ [2]), *перворoднымъ у нерожденнаго Бога* (πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ Θεῷ [3]), *и перворoднымъ всея твари* (πρωτότοκος τῶν πάντων ποιημάτων [4]).

---

[1]) Dialog. cum Tryph. n. 123.

[2]) Apolog. 1. n. 33.

[3]) Ibid. n. 53.

[4]) Dialog. cum Triph. n. 84.

Болѣе темнымъ и неопредѣленнымъ является въ ученіи Татіановомъ о Сынѣ представленіе относительно Его вѣчнаго существованія у Отца. Татіанъ, подобно Іустину и другимъ апологетамъ, рожденіе Сына поставлялъ въ связи съ назначеніемъ Его быть началомъ (ἀρχή), или творцемъ міра. Но при такомъ образѣ представленія о рожденіи Сына, какъ бы далеко оно ни отдалялось отъ начала міра, все же оно не совпадало съ вѣчностію. Естественъ, поэтому, былъ вопросъ, существовалъ ли Сынъ Божій до Своего рожденія, понимаемаго въ смыслѣ выступленія Его изъ нѣдръ Божества для дѣйствій въ мірѣ, и если существовалъ, то какимъ образомъ? На это Іустинъ безъ всякихъ объясненій отвѣчалъ тѣмъ, что Слово, раждаемое отъ Отца, когда Онъ вначалѣ все создалъ и устроилъ, существовало съ Нимъ прежде тварей (ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος [1]) и существовало какъ личное Слово,— что обозначалось, какъ мы уже замѣчали, глаголомъ συνεῖναι, употребляющимся въ примѣненіи къ особымъ предметамъ или лицамъ. Татіанъ же, касаясь этого предмета нѣсколько подробнѣе, говоритъ слѣдующее: „Богъ былъ въ началѣ (ἐν ἀρχῇ) а начало, какъ мы приняли, есть сила Слова (λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν). Господь всего, будучи основаніемъ всего, прежде сотворенія міра былъ одинъ (ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις); поелику же Онъ есть сила и основаніе видимаго и невидимаго (καθὸ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις), то вмѣстѣ съ Нимъ было, съ Нимъ существовало, какъ разумная сила, и Само Слово, бывшее въ Немъ (σὺν αὐτῷ τὰ πάντα διὰ λογικῆς δυνάμεως, αὐτὸς καὶ ὁ λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησε [2]). Хотя Татіанъ выражается здѣсь о Словѣ довольно темно и неопредѣленно, но не трудно видѣть, что онъ

[1]) Apolog. 2. n. 6.
[2]) Orat. contr. graec. n. 5.

образъ Его существованія въ нѣдрахъ Божества до своего выступленія вовнѣ представляетъ далеко не въ томъ видѣ, чтобы его можно было признать личнымъ. Онъ напротивъ мыслитъ существованіе Слова въ Богѣ въ какомъ то совершенно слитномъ единствѣ съ Божествомъ, на подобіе того, какъ въ свѣтильникѣ существуетъ тотъ свѣтъ, который, бывъ въ послѣдствіи переданъ другому свѣтильнику, начинаетъ существовать въ немъ особенно и отдѣльно или на подобіе того, какъ наше слово существуетъ въ мысли прежде, чѣмъ облечется въ звуки и станетъ передаваться кому либо другому. Но это не значитъ, чтобы онъ хотѣлъ отрицать этимъ истину вѣчнаго существованія Слова Божія, а напротивъ можно сказать, что именно подъ вліяніемъ этой мысли и сдѣлана была имъ попытка къ опредѣленію особеннѣйшаго образа существованія Слова до Его рожденія, хотя эта попытка кончилась и должна была кончиться не иначе, какъ совершенною неудачею, потому что не представлялось никакой возможности безъ нѣкотораго противорѣчія вѣчной ипостасности Слова представлять въ Немъ кромѣ Его ипостаснаго явленія въ рожденіи еще другой какой то особенный видъ существованія, предшествовавшій рожденію. Неодолимое затрудненіе, въ которое былъ поставленъ здѣсь Татіанъ, было обще ему и съ другими древнѣйшими учителями, которые, подобно ему, хотя поставляли рожденіе Слова прежде тварей и прежде вѣковъ, но не сливали его совершенно съ вѣчностію, вслѣдствіе случайнаго сцѣпленія мысли о Немъ съ мыслію о рожденіи Его для творенія міра. Понимая въ такомъ смыслѣ рожденіе Слова и въ тоже время находясь подъ неотразимымъ вліяніемъ общецерковной вѣры въ Его вѣчное бытіе, они естественно должны были предположить въ Немъ особенный образъ Его вѣчнаго существованія до рожденія, отличный отъ того образа существованія, какой приняло Слово по Своемъ рожденіи прежде

вѣковъ. А такъ какъ рожденіе Слова отъ Отца обыкновенно представлялось ими или въ образѣ появленія вовнѣ внутренняго слова нашей мысли, или въ видѣ перехода свѣта отъ одного свѣтильника къ другому, чрезъ сообщеніе, то обращаясь къ предшествовавшему Его состоянію, имъ натурально было изображать Его въ чертахъ противоположнаго характера, что и дѣлали они, представляя Слово отъ вѣчности существовавшимъ въ Богѣ какъ бы въ сокрытомъ и неопредѣлившемся видѣ, или во внутреннемъ слитномъ единствѣ съ Богомъ, а при этомъ, что само собою понятно, личность Слова до рожденія являлась тусклою и неопредѣленною, тогда какъ наоборотъ по рожденіи Его она представлялась совершенно ясно и выпукло. Но во всемъ этомъ не только не было ничего неблагонамѣреннаго, а напротивъ ясно проглядывало самое искреннее желаніе древнихъ учителей довести до возможно яснаго и отчетливаго представленія ту вѣру въ существенное рожденіе отъ Отца и вѣчную ипостасность Сына Божія, которая искони была присуща всей церкви, а также нераздѣльна была и съ ихъ собственнымъ сознаніемъ. Если имъ не удалось достигнуть вполнѣ удовлетворительнаго рѣшенія этой трудной задачи, то было весьма важно и то, что они приближались къ нему и подготовляли его своими трудами. Несправедливо, поэтому, было бы заподозривать вѣру Татіана въ вѣчность Слова, признаваемаго имъ собственнымъ и истиннымъ Сыномъ Божіимъ, на основаніи только вышеприведеннаго нами изъ его сочиненія мѣста. Этою вѣрою проникнуто все его сочиненіе, и оно написано было съ цѣлію оправданія предъ язычниками этой самой вѣры [1]).

---

[1]) Подобною же несправедливостію было бы, по нашему мнѣнію, обвинять Татіана (какъ поступаютъ нѣкоторые) въ пантеизмѣ на томъ основаніи, что онъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ изображаетъ будто бы единаго Бога въ видѣ только одного еще не опредѣлившагося основанія всего видимаго и невидимаго и са-

И *Θеофилъ антіохійскій* также ясно, какъ и Іустинъ, учитъ объ ипостасности Слова послѣ Его рожденія, которое, подобно ему, связываетъ съ началомъ творенія міра. Слово, рожденное отъ Бога прежде всего, по его ученію, было исполнителемъ всѣхъ Его намѣреній (ὑπουργόν),—Онъ чрезъ Него все сотворилъ, и Оно, какъ начало (ἀρχή), начальствуетъ и владычествуетъ надъ всѣмъ, что чрезъ Него создано. Будучи духомъ Божіимъ, началомъ, премудростію и силою Вышняго, Оно сходило на пророковъ, и чрезъ нихъ глаголало о твореніи и о всемъ прочемъ [1]), а также, принявъ видъ Отца (πρόσωπον) и Господа всего, приходило въ рай подъ видомъ Бога и бесѣдовало съ Адамомъ. И Оно всегда посылается Отцемъ вселенной, когда Онъ захочетъ, въ какое либо мѣсто, и тогда какъ Богъ и Отецъ всего необъятенъ и не находится въ какомъ либо мѣстѣ (ибо нѣтъ мѣста успокоенія Его), Оно, бывъ Имъ послано, когда является, бываетъ слышимо, видимо, и находится въ извѣстномъ мѣстѣ [2]). Ипостасныя черты рожденнаго отъ Бога Слова здѣсь, очевидно, тѣже, подъ какими

мого Слова, которое ставится имъ наряду съ этимъ идеальнымъ міромъ, и уже впослѣдствіи совмѣстно съ нимъ раскрывается въ дѣйствительности. Но Татіанъ, говоря о Богѣ, какъ основаніи всего (ὑπόστασις), не отождествляетъ Его съ этимъ всѣмъ, чему служитъ Онъ основаніемъ, потому что здѣсь же называетъ Его Господомъ всего, слѣдовательно существомъ личнымъ и отличнымъ отъ того, надъ чѣмъ Онъ господствуетъ. Не отождествляетъ Онъ и Слова со всѣмъ идеально существовавшимъ въ Богѣ, видимымъ и невидимымъ, хотя ставитъ Его подлѣ него, потому что и Слово признаетъ основаніемъ всего этого, говоря, что начало (ἀρχή) есть сила Слова (λόγου δύναμις). Кромѣ того, Слово представляется у него по рожденіи своемъ самостоятельнымъ Творцемъ всего міра видимаго и невидимаго, отличнымъ отъ всего этого, слѣдовательно Онъ мыслилъ Его таковымъ и тогда, когда желалъ представить Его особенный образъ существованія до своего рожденія въ идеальномъ видѣ. При этомъ нельзя терять изъ виду, что Татіанъ, собственно противъ пантеизма языческаго и направлялъ свое ученіе о Богѣ. Позднѣйшее совращеніе его въ гностицизмъ не даетъ права набрасывать тѣнь на его прежнія христіанскія воззрѣнія.

[1]) Ad Autolic. lib. II. n. 10.

[2]) Ibid n. 22.

изображалъ Его Іустинъ, и потому, какъ и у Іустина, должны быть понимаемы безъ уничиженія божескаго достоинства Слова, ясно признаваемаго Θеофиломъ Богомъ и Сыномъ Божіимъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ [1]).

Но, признавая Слово истиннымъ, и слѣдовательно вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, Θеофилъ, чтобы мысль о Его домірномъ рожденіи связать съ Его бытіемъ вѣчнымъ, нашелъ подобно Татіану, нужнымъ указать особыя характеристическія черты, которыми бы можно было отличить тотъ и другой видъ бытія Слова, безъ противорѣчія Его вѣчности. И нужно сказать, что онъ имѣлъ представленіе объ этомъ предметѣ сравнительно болѣе ясное и опредѣленное, чѣмъ какое имѣлъ Татіанъ. „Богъ, говоритъ онъ, имѣя Свое Слово въ собственныхъ нѣдрахъ (λόγον ἐνδιάθετον), родилъ Его, проявивъ Его вмѣстѣ съ Своею премудростію прежде всего. Ибо не было пророковъ при созданіи міра, но премудрость Бога, сущая въ Немъ, и святое Слово Его, всегда соприсущее Ему [2]). Сынъ есть Слово, всегда сущее въ сердцѣ Бога (λόγος ὄντως ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ Θεοῦ). И прежде чѣмъ что либо произошло, Богъ имѣлъ Его совѣтникомъ (τοῦτον εἶχε σύμβουλον), потому что Онъ есть Его умъ и мысль. А когда Богъ восхотѣлъ сотворить то, что Онъ опредѣлилъ, Онъ родилъ сіе Слово внѣ—проявленное (τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν), перворожденное всей твари, не такъ однако, чтобы Самъ лишился Слова (οὐ κενωθεὶς τοῦ λόγου), но Онъ родилъ Слово, и вмѣстѣ съ Словомъ всегда пребывалъ“ [3]). Изъ приведенныхъ мѣстъ не трудно видѣть, что, по представленію Θеофила, различіе между бытіемъ Слова до рожденія Его и послѣ рожденія есть различіе только по образу существованія, а не по самому его существу. Оно состоитъ только

[1]) Ibidem.
[2]) Ibid n 10.
[3]) Ibid. n. 22.

въ томъ, что въ первомъ случаѣ Слово существовало въ нѣдрѣ или сердцѣ Божіемъ, въ неявленномъ и какъ бы закрытомъ видѣ, въ послѣднемъ же случаѣ Оно открыло Себя вовнѣ, и стало явленнымъ, но въ томъ и другомъ случаѣ Оно есть одно и тоже, равное Себѣ Слово, всегда присущее Богу. Правда, когда Ѳеофилъ выражается о присущемъ Богу Словѣ, что Оно есть „Его умъ и мысль", можетъ показаться, что онъ мыслитъ Его вѣчное бытіе въ Богѣ безличнымъ, но Онъ здѣсь же отстраняетъ подобное представленіе о вѣчномъ Словѣ, выражаясь, что „прежде чѣмъ что либо произошло, Богъ имѣлъ Его совѣтникомъ" [1]). Кромѣ того, и самое понятіе Ѳеофила о рожденіи Слова въ смыслѣ только проявленія Его вовнѣ Божества даетъ прямое основаніе думать, что онъ представлялъ Слово до проявленія Его вовнѣ такимъ же, какимъ Оно проявило Себя послѣ, т. е. личнымъ Словомъ.

Къ сказанному мы должны присовокупить, что если Ѳеофилъ рожденіе Слова, представляемое имъ въ связи съ началомъ міра, полагалъ только въ проявленіи Имъ Своего бытія вовнѣ, а не въ первоначальномъ заимствованіи его отъ Бога, то ясно, что подъ этимъ рожденіемъ Слова онъ разумѣлъ не всецѣлое и въ собственномъ смыслѣ рожденіе Его; а потому рожденіе этого послѣдняго рода онъ естественно долженъ былъ отнести къ вѣчности, такъ какъ Слово—Сына Божія онъ признавалъ совѣчнымъ Богу. Это необходимый выводѣ изъ воззрѣнія Ѳеофилова на рожденіе Слова, которое онъ безъ сомнѣнія необходимо предполагалъ, хотя этого прямо не высказалъ.

Но недосказанное Ѳеофиломъ довольно ясно было сказано *Аѳинагоромъ*. „Мы", пишетъ Аѳинагоръ, обращаясь къ язычникамъ, „не безбожники, когда признаемъ единаго Бога без-

---

[1]) Ibidem.

начальнаго, вѣчнаго, невидимаго и безстрастнаго, необъятнаго и неизмѣримаго..., Который Словомъ Своимъ все сотворилъ и устроилъ и все содержитъ. Мы также признаемъ и Сына Божія, и никому да не покажется смѣшнымъ, что у Бога есть Сынъ. Ибо мы представляемъ Бога Отца и Сына не такъ, какъ баснословятъ поэты, у которыхъ боги нисколько не лучше людей. Сынъ Божій есть Слово Отца въ идеѣ и дѣйственности (ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ), ибо по Нему и чрезъ Него все сотворено, потому что Отецъ и Сынъ суть одно. А такъ какъ Сынъ во Отцѣ, и Отецъ въ Сынѣ, по единству и силѣ духа, то Сынъ Божій—умъ и слово Отца. Если вамъ по превосходному разумѣнію вашему желательно знать, что такое Сынъ, то я скажу кратко: Онъ есть первое рожденіе Отца, но не такъ, чтобы оно получило бытіе во времени, потому что Богъ, какъ вѣчный умъ и вѣчно-словесное (λογικός) существо, искони имѣлъ въ Себѣ Самомъ Слово, но Оно произошло отъ Него дя того, чтобы быть идеею и дѣйственною силою для всѣхъ матеріальныхъ вещей" [1]). Представивъ здѣсь въ самыхъ возвышенныхъ чертахъ Бога Отца, и противопоставивъ совершеннѣйшаго и истиннѣйшаго Сына Его ничтожнымъ сынамъ такихъ же ничтожныхъ языческихъ боговъ, Аѳинагоръ выражается о Сынѣ Божіемъ такъ, что „Онъ есть первое рожденіе Отца, но не такъ, чтобы оно получило бытіе во времени, потому что Богъ, какъ вѣчный умъ и вѣчно мыслящее (λογικός) существо, искони имѣлъ въ Себѣ Самомъ Слово". Прямая мысль здѣсь та, что хотя Сынъ Божій, какъ первенецъ, родился отъ Отца, но Его рожденіе не нужно понимать въ томъ смыслѣ, будто бы Онъ получилъ бытіе Свое во времени, потому что Онъ совѣченъ Отцу. Выраженіемъ своимъ: *Сынъ есть первое рожденіе Отца*, а также дальнѣйшимъ замѣчані-

---

[1]) Legat. n. 10.

емъ, что Слово *произошло отъ Бога, чтобы быть идеею и дѣйственною силою для всѣхъ матеріальныхъ вещей*, Аѳинагоръ даетъ поводъ думать, что онъ говоритъ здѣсь, подобно другимъ апологетамъ, о рожденіи Сына въ связи съ началомъ міра. Выраженіемъ же о Перворожденномъ, что Онъ родился *не такъ, чтобы получить бытіе во времени*, онъ ясно и рѣшительно высказываетъ то, что изъ представленія объ этомъ рожденіи нужно исключать всякую мысль о полученіи бытія во времени, и что наоборотъ мысль объ этомъ рожденіи нужно всегда связывать съ мыслію о вѣчномъ соприсносущіи рожденнаго Сына Божія съ Его Отцемъ. А что Аѳинагоръ признавалъ ипостасное соприсносущіе Сына съ Отцемъ, это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Хотя онъ повидимому ослабляетъ ипостасное бытіе Сына, выражаясь, что „Онъ есть Слово Отца въ идеѣ и дѣйственности" (ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ), но самъ же себя и объясняетъ здѣсь, указывая, что Сынъ Божій есть умъ и слово Отца потому, что Сынъ въ Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ, по единству и силѣ духа [1]). Въ другомъ же мѣстѣ онъ поставляетъ въ заслугу христіанамъ (а вмѣстѣ съ ними и себѣ) то, что они стремятся къ тому одному, чтобы познать Бога и Его Слово, какое единеніе Сына съ Отцемъ, какое общеніе Отца съ Сыномъ, а также, какое различіе между Ними, при Ихъ единствѣ [2]).

Ученіе апологетовъ—антигностиковъ.

§ 102.

Общее замѣчаніе.

Между тѣмъ какъ одни изъ апологетовъ обращали преимущественное вниманіе на разъясненіе ипостаснаго различія

[1]) Ibidem.
[2]) Ibid. n. 12.

Сына съ Отцемъ, не нарушая этимъ Ихъ единства по существу, другіе находили нужнымъ ярче и выпуклѣе представить это Ихъ единство, не думая, конечно, этимъ разрушать Ихъ ипостаснаго различія. Это были тѣ изъ пастырей церкви, которые поставлены были въ прямую необходимость защищать христіанское ученіе о Сынѣ Божіемъ противъ гностиковъ, а именно св.Ириней ліонскій и Климентъ александрійскій. Гностики, какъ извѣстно, производя изъ своей глубины βύθος или верховнаго Бога многія посредствующія между Нимъ и міромъ существа (или эоны), а въ числѣ ихъ и Слово—λόγος, поставляли Его вмѣстѣ съ ними внѣ и въ отдѣленіи отъ Бога, какъ существо по своей сущности совершенно отъ Него отличное и отдѣльное, претендуя при этомъ на полное согласіе своего лжеученія съ ученіемъ апостола Іоанна о Словѣ [1]). Чтобы противопоставить имъ истинное христіанское ученіе о Словѣ, необходимо было съ возможно большею ясностію показать то, что Слово не есть что либо происшедшее отъ Бога, какъ временное и тварное, а по бытію Своему совѣчно Самому Богу, что, далѣе, Оно не есть что либо стороннее по отношенію къ Богу, и внѣ или въ отдѣльности отъ Него пребывающее, а напротивъ существуетъ нераздѣльно въ самомъ существѣ Божіемъ, и наконецъ, что Оно не есть что либо по своей сущности чуждое Богу, а напротивъ совершенно одно съ этою сущностію, и есть по Своему естеству тотъ же Богъ. Это именно по преимуществу и разъясняютъ св. Ириней и Климентъ, оставляя какъ бы въ тѣни ученіе объ ипостасномъ различіи Слова.

§ 103.

Ученіе св. Иринея ліонскаго.

Рожденіе Сына Божія, также вѣчнаго, какъ и Его Отецъ, по Иринею, настолько выше всякаго обыкновеннаго рожденія,

[1]) Contr. haeres. lib. I. c. 8. n. 5.

насколько все божественное выше созданнаго и тварнаго. А потому изъ понятія Его рожденія должны быть исключены всякаго рода конечныя представленія, какъ напр. о происхожденіи раждаемаго послѣ и позже раждающаго, или же о занятіи раждаемымъ тотчасъ по своемъ рожденіи особеннаго и отдѣльнаго мѣста подлѣ или ниже своего родителя по нисходящей отъ него линіи. Вооружаясь противъ гностиковъ, которые рожденіе Сына Божія ставили въ параллель съ обыкновеннымъ тварнымъ рожденіемъ, и для объясненія его злоупотребляли сравненіемъ его съ происхожденіемъ человѣческаго слова, онъ говоритъ слѣдующее: „если кто спроситъ насъ, какъ Сынъ рожденъ отъ Отца, мы скажемъ ему, что никто не знаетъ того произведенія или рожденія, или нареченія, или откровенія, или какъ иначе кто либо назоветъ Его неизреченное рожденіе. Ни Валентинъ, ни Маркіонъ, ни Сатурнъ, ни Василидъ, ни ангелы, ни архангелы, ни начальства, ни власти (не знаютъ его), но только Отецъ родившій и Сынъ рожденный. Когда такимъ образомъ Его рожденіе неизреченно, то усиливающіеся изъяснить рожденіе и произведеніе находятся не въ своемъ умѣ, обѣщаясь изъяснить неизъяснимое. Ибо, что слово происходитъ отъ мысли и ума, это всѣ люди знаютъ. Поэтому не великое что либо и несокровенное какое либо таинство открыли тѣ, которые выдумали (теорію) порожденій, когда общеизвѣстное они перенесли на единородное Слово Божіе, и называя Бога неизреченнымъ и неименуемымъ, они изъясняютъ происхожденіе и образованіе Его перваго порожденія, какъ будто бы сами были при родахъ, уподобляя Его произносимому слову человѣческому [1]). Они говорятъ, что отъ ума произошли Слово и Жизнь—создатели Плиромы, представляя произведеніе Логоса, т. е. Слова по подобію человѣческой

---

[1]) Contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 6.

природы, и дерзко строя догадки о Богѣ, какъ будто измыслили что то великое, говоря, что умомъ произведено Слово. Между тѣмъ всѣ знаютъ, что это прилично сказать о людяхъ, но въ Богѣ, Который выше всего, Который, какъ выше сказалъ я, весь Умъ и весь Слово, Который не имѣетъ въ Себѣ ничего древнѣйшаго или позднѣйшаго, ничего различнаго, но пребываетъ вполнѣ равнымъ, одинаковымъ и единымъ, не имѣетъ мѣста производительность въ такой постепенности... Они рожденіе произносимаго слова человѣческаго переносятъ на вѣчное Слово Божіе, и Ему, подобно нашему слову, приписываютъ начало и порядокъ произведенія. Чѣмъ же будетъ различаться Слово Божіе, или лучше, Самъ Богъ, Который есть это Слово, отъ слова человѣческаго, если Оно имѣетъ одинъ и тотъ же ходъ и порядокъ въ происхожденіи" [1])?

Рожденный такимъ образомъ превыше всякаго времени и всякаго обыкновеннаго образа рожденія, Сынъ Божій, по Иринею, существуетъ отъ вѣчности не внѣ или въ отдѣленіи отъ Отца, а въ Немъ Самомъ, въ нераздѣльномъ съ Нимъ единствѣ, составляя съ нимъ одно и тоже по своему существу. Онъ, не будучи сотворенъ, какъ сотворенный и получившій во времени начало своего бытія человѣкъ, „всегда существовалъ съ Богомъ" [2]) и при твореніи міра Онъ такъ близко и нераздѣльно былъ соприсущъ Ему, какъ собственная рука къ

---

[1]) Contr. haeres. lib. II. c. 13. n. 8. Мысль о независимости рожденія Сына Божія ни отъ какого времени столь же ясно выражаетъ Ириней въ слѣдующемъ мѣстѣ: „когда ясно показано, что бывшее въ началѣ у Бога Слово, Которымъ все создано, Которое также всегда было присуще роду человѣческому, въ послѣднія времена, согласно съ временемъ предопредѣленнымъ Отцомъ, соединилось съ своимъ созданіемъ и сдѣлалось человѣкомъ, могущимъ страдать, то устраняется всякое возраженіе тѣхъ, которые говорятъ: если Онъ родился въ то время, то значитъ, прежде не было Христа. Ибо я показалъ, что Сынъ Божій, въ началѣ сущій у Отца, не началъ (быть) тогда" (Contr. haeres. lib. III. c. 18. n. 1).

[2]) Ibid. lib. II. c. 25. n. 3; c. 30. n. 9.

художнику, посредствомъ которой послѣдній производитъ дѣло своего творчества [1]), и по сотвореніи міра, непрерывно открывая Отца Своего, Онъ всегда пребываетъ съ нимъ нераздѣльно, находясь во Отцѣ, и имѣя въ Себѣ Отца" [2]). Это потому, что единъ и тотъ же есть Богъ Отецъ и Слово Его (unus et idem Deus Pater et Verbum Ejus) [3]), умъ (νοῦς) есть Отецъ, и Отецъ есть умъ [4]) Отецъ есть невидимое Сына, а Сынъ есть видимое Отца (visibile Patris) [5]), Отецъ неизмѣримъ, Сынъ же мѣра Отца (mensura Patris), которою Онъ измѣряется и опредѣляется [6]). Потому то Отецъ всѣмъ открылъ Себя, дѣлая видимымъ всѣмъ Свое Слово и наоборотъ Слово всѣмъ показало Отца и Сына; сдѣлавшись видимымъ всѣмъ [7]) и хотя не всѣ одинаково вѣровали, но всѣ видѣли въ Сынѣ Отца, Который являлся чрезъ самое Слово, сдѣлавшееся видимымъ и осязаемымъ [8]).

Всѣ эти и подобныя черты [9]), въ которыхъ Ириней изображаетъ равенство и единосущіе Сына съ Отцемъ, не только ясны, но и настолько ярки и выпуклы, что даже легко могутъ вызывать недоумѣніе, не отождествлялъ ли совершенно Ириней Сына съ Отцемъ и не смотрѣлъ ли на нихъ такъ, какъ смотрѣли тѣ изъ монархіанъ, которые въ Отцѣ и Сынѣ

---

[1]) Ibid. lib. IV. c. 20. n. 1.
[2]) Ibid. lib. III. c. 6. n. 2.
[3]) Ibid. lib. IV. c. 28. n. 2.
[4]) Ibid. lib. II. c. 17. n. 7.
[5]) Ibid. lib. IV. c. 16. n. 6.
[6]) Ibid. c. 4. n. 2.
[7]) Ibid. c. 6. n. 5.
[8]) Ibid. c. 6. n. 6.
[9]) Въ такомъ же родѣ напр. слѣдующія мѣста: „Сей Отецъ, сей Творецъ, сей Богъ—все сотворилъ чрезъ Себя Самого (per semetipsum), т. е. чрезъ Свое Слово (per Verbum) и премудрость" (lib. II. c. 30. n. 9); „единъ Богъ Отецъ, Который выше всего и чрезъ все и во всемъ. *Выше всего*—Отецъ и Онъ есть глава Христа; *чрезъ все*—Слово и Оно есть глава церкви: *во всѣхъ насъ*—Духъ" (lib. V. c. 18. n. 2).

признавали только различныя обнаруженія одного и того же божескаго лица. Чтобы, поэтому, не впасть здѣсь въ грубую ошибку (какъ сдѣлали напр. социніане)[1]), не нужно при этомъ терять изъ виду того, что тогда какъ для Иринея въ виду гностическихъ лжеученій весьма важно и даже необходимо было съ особенною силою изобразить единосущіе Сына съ Отцемъ, въ его время еще не существовало такихъ опредѣленныхъ и установившихся терминовъ, какъ ὑπόστασις или πρόσωπον, посредствомъ которыхъ легко и съ точностію можно бы было оттѣнять то, что̀ есть общаго и единаго въ божескихъ лицахъ, отъ того, что̀ дѣлаетъ ихъ различными. Между тѣмъ, что важнѣе всего, останавливаясь на вышеозначенныхъ мѣстахъ, гдѣ съ особенною силою говорится о единосущіи Сына съ Отцемъ, не нужно понимать ихъ отрывочно, а въ связи съ тѣми мѣстами, въ которыхъ показывается и различіе Сына отъ Отца, а такихъ мѣстъ не мало.

Такъ, Ириней, хотя съ особенною силою возставалъ противъ всякаго рода попытокъ изъяснить рожденіе Сына Божія, но тѣмъ не менѣе признавалъ за нимъ полную и несомнѣнную дѣйствительность, стараясь только возвысить его надъ всѣмъ конечнымъ и временнымъ[2]), а потому о Сынѣ Божіемъ выражается, что Онъ „исключительно предъ всѣми имѣлъ преславное рожденіе отъ Отца Вышняго“[3]), и называетъ Его „порожденіемъ Отца“ (progenies Patris)[4]), и порожденіемъ также совершеннымъ, какъ и Самъ Отецъ, отъ Котораго Онъ произошелъ[5]). Этотъ отъ вѣчности рожденный Сынъ, по словамъ Иринея, „не только прежде Адама, но и прежде всего

---

[1]) Freppel. saint *Irenée*, p. 452.
[2]) Ibid. lib. II. c. 28. n. 6. lib. III. c. 18. n. 1.
[3]) Ibid. lib. III. c. 19. n. 2.
[4]) Ibid. lib IV. c. 7. n. 4.
[5]) Ibid. lib. II. c. 17. n 7.

творенія, прославлялъ Отца Своего“ [1]). Онъ же, „вѣчно существуя съ Отцемъ, издревле и даже искони всегда открываетъ Отца ангеламъ, архангеламъ, властямъ, силамъ и всѣмъ, кому хочетъ Богъ открыться“ [2]), и когда хочетъ, и какъ хочетъ открыться [3]). Къ Нему обращался при сотвореніи человѣка Богъ со словами: „сотворимъ человѣка по образу и по подобію Нашему (Быт. 1, 26) [4]). Онъ, чего не вѣдали іудеи, думавшіе познать Самого по Себѣ Отца безъ Слова, въ образѣ человѣческомъ говорилъ съ Авраамомъ, потомъ съ Моисеемъ, предустрояя спасеніе людей [5]), и когда пришла полнота времени, въ которое Сыну Божію надлежало сдѣлаться сыномъ человѣческимъ, Онъ сталъ воплощеннымъ [6]). Вообще же Онъ во всемъ служитъ Отцу [7]), и исполняетъ богатую и многую волю Отца [8]), потому что Отецъ посылаетъ, а Сынъ посылается и приходитъ“ [9]). Всѣ эти черты, очевидно, такого рода, что, прилагая ихъ къ Сыну, не иначе можно мыслить Его, какъ особеннымъ и отличнымъ отъ Бога Отца по Своему ипостасному бытію лицемъ.

§ 104.

Ученіе Климента александрійскаго.

Подобное же по своему внутреннему содержанію воззрѣніе на единосущіе Сына съ Отцемъ, при Его ипостасномъ различіи, мы находимъ и у Климента александрійскаго, хотя

---

1) Ibid. lib. IV. c. 14. n. 1.
2) Ibid. lib. II. c. 30. n 9.
3) Ibd. lib. IV. c. 6. n 7.
4) Ibid, lib. IV c. 20. n. 1.
5) Ibid. lib. IV. c. 7. n. 4.
6) Ibid. lib. III. c. 16. n 7.
7) Ibid. lib. IV. c. 7. n. 4.
8) Ibid lib. III. c. 16. n. 7.
9) Ibid. lib. IV. c. 6. n. 3.

по внѣшнему виду оно заключаетъ въ себѣ много особенностей, бывъ проникнуто философскимъ духомъ и выражено не всегда удачно такимъ же языкомъ. Въ виду гностицизма, выдѣлявшаго свой логосъ изъ божественной сущности и поставлявшаго его внѣ ея, Климентъ говоритъ, „что Логосъ Отца всѣхъ не есть слово произносимое, а есть явленная вовнѣ мудрость и благость (Самого) Бога, а также всемогущая и истинно божественная сила [1]). Потому что Богъ, будучи неявляемъ, недоступенъ для познанія (ὁ μὲν οὖν θεὸς, ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός), Сынъ же есть и мудрость, и знаніе, и истина, и все прочее подобное [2]). Онъ есть идея Божія (ἡ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ) [3]), дѣйственность Отца (πατρική τις ἐνεργεία) [4]). Онъ есть весь умъ, весь свѣтъ Отца, весь глазъ всевидящій (ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμός, πάντα ὁρῶν) [5]) а также рука (βραχίων) [6]), и лице Отца (πρόσωπον... τοῦ Πατρός) [7]). Потому то Отецъ не существуетъ безъ Сына, потому что Отецъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что Онъ есть Отецъ есть Отецъ Сына [8]), а существуетъ въ Немъ Сынъ и Онъ въ Сынѣ" (ἐν αὐτῷ γὰρ ὁ υἱός, καὶ ἐν τῷ υἱῷ ὁ πατήρ) [9]). Изъ приведенныхъ мѣстъ не трудно видѣть, что Климентъ не только совершенно ясно признаетъ единосущіе Сына съ Отцемъ, но и такъ рѣзко выражается о немъ, что легко подумать, будто бы онъ хочетъ совершенно отождествить Сына съ Отцемъ. Но было бы большою ошибкою признать въ немъ патрипассіанца или монархіанскаго модалиста.

---

[1]) Strom. lib. V. c. 1. col. 16 (Patr. curs. compl. graec. T. IX).
[2]) Strom. lib. IV. c. 25. col. 1365 (Patr. curs. compl. graec. T. VIII).
[3]) Ibid. lib. V. c. 3. col. 32.
[4]) Ibid. lib. VII. c. 2. col. 412.
[5]) Ibid. lib. VII. c. 2. col. 408.
[6]) Cohort. c. XII. col. 241 (Curs. compl. graec. T. VIII).
[7]) Strom. lib. V. c. 6. col. 57.
[8]) Ibid. c. 1. col. 9.
[9]) Paedag. lib. I. c. 7. col. 312 (Curs. T. VIII).

Какъ сейчасъ увидимъ, онъ съ такою же ясностію и рѣзкою выразительностію учитъ и объ ипостасности Сына Божія. По ученію Климента, „древнѣйшій по Своему рожденію—безвременное и безначальное начало и первенецъ всего есть Сынъ (τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων υἱόν), отъ Котораго нужно учиться познавать и высшую причину, Отца всѣхъ, причину самую древнѣйшую, самую благодѣтельнѣйшую, которая достойно не можетъ быть выражена словомъ, а должна быть чтима съ священнымъ удивленіемъ въ благоговѣйномъ молчаніи“ [1]). Этимъ древнѣе всего рожденнымъ Сыномъ, Который былъ начальнѣйшею силою и мудростію Божіею (δύναμις Θεοῦ ἀρχικώτατος... καὶ σοφία αὐτοῦ), увеселялся Отецъ еще до созданія міра, а до созданія міра Сынъ былъ Ему совѣтникомъ (σύμβουλος τοῦ Πατρός) [2]). Сынъ же, будучи органомъ (ὄργανον) [3]), и служителемъ воли Отца (πατρικῷ θελήματι διάκονος) [4]), создалъ и устроилъ самый міръ [5]), и въ немъ изначала непрерывно открываетъ Отца Своего, будучи провозвѣстникомъ Его совершенствъ (τοῦ πατρῴου μηνυτὴς ἰδιώματος) [6]) и истиннымъ учителемъ (ἀληθὴς διδάσκαλος) [7]). Онъ, подобно солнцу, освѣщалъ и просвѣщалъ всѣхъ людей [8]), чрезъ Моисея и пророковъ училъ іудеевъ [9]), а чрезъ философію язычниковъ [10]), и наконецъ Самъ явился видимо (σὺν καὶ τῷ σχήματι Θεός) [11]), ставши человѣкомъ, не

---

[1]) Strom. lib. VII, c. 1. col. 401. lib. VI. c. 7. col. 280.
[2]) Ibid. lib. VII. c. 2. col. 412.
[3]) Cohort. c. 1. col. 60 (Curs. T. VIII).
[4]) Paedag. lib. I. c. 2. (Curs. T. VIII). col. 252.
[5]) Strom. lib. V. c. 3. col. 33. lib. VII. c. 2. col. 412.
[6]) Ibid. lib. V. c. 6. col. 57.
[7]) Ibid. c. 1. col. 9.
[8]) Cohort. c. 9 col. 200.
[9]) Paedag. lib. I. c. 7. col. 320.
[10]) Strom. lib. VI. c. 8. col. 289.
[11]) Paedag. lib. I. c. 2. col. 252.

переставая быть Богомъ ([illegible] Θεός τε καὶ ἄνθρωπος) [1].

Излишне говорить, что всѣ эти мѣста прямо и рѣшительно говорятъ въ пользу ипостасности Сына Божія. Но мало того, что Климентъ совершенно ясно признаетъ за Сыномъ Божіимъ ипостасность, онъ иногда такъ рѣзко изображаетъ ее, что легко можетъ показаться, какъ и на самомъ дѣлѣ казалось многимъ, будто бы онъ хочетъ совершенно выдѣлить Сына Божія изъ области божественнаго существа и поставить Его ниже Бога, хотя на вершинѣ творенія, но въ ряду самихъ же тварей. Къ такому недоумѣнію подаетъ уже поводъ и сейчасъ приведенное нами замѣчаніе Климентово о Сынѣ, что хотя по своему рожденію Онъ древнѣе всего, но выше, или, что тоже, прежде Его нужно мыслить самую древнѣйшую причину—Отца, и это повидимому должно быть тѣмъ умѣстнѣе, что Сынъ, по Клименту, составляетъ начальнѣйшую силу Божію (δύναμις Θεοῦ ἀρχικώτατος) [2], и есть начало и первенецъ всего (ἀρχή τε καὶ ἀπαρχὴ τῶν ὄντων) [3]. Сюда же нужно отнести слѣдующее мѣсто, въ которомъ Климентъ о Сынѣ Божіемъ разсуждаетъ такъ: „превосходнѣйшее существо на землѣ—это человѣкъ богобоязнѣйшій (ὁ θεοσεβέστατος), на небѣ же превосходнѣйшее существо есть ангелъ, который и по мѣсту ближе къ Богу и (по качеству) чище (τὸ πλησιαίτερον κατὰ τόπον καὶ ἤθη καθαρώτερον), и есть участникъ вѣчной и блаженной жизни; но самая совершеннѣйшая и святѣйшая, господственнѣйшая и владычественнѣйшая, царственнѣйшая и благотворительнѣйшая природа есть природа Сына, самая ближайшая къ Самому Вседержителю“ (τελειωτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη, καὶ κυριωτάτη, καὶ ἡγεμο-

[1]) Cohort. c. I. col. 81.
[2]) Strom lib. VII. c. 2. col 412.
[3]) Ibid. c. I. col 401.

νικωτάτη, καὶ βασιλικωτάτη, καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ Υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη)[1]. Но было бы поспѣшно заключать отсюда, что Климентъ Сына Божія признаетъ временнымъ и однимъ изъ тварныхъ существъ, занимающимъ сравнительно съ ними только высшее подлѣ Бога мѣсто, все равно какъ было бы ошибочною поспѣшностію на основаніи вышеприведенныхъ свидѣтельствъ о единствѣ Сына съ Отцемъ, заключать, что онъ Того и Другого безусловно отождествляетъ или смѣшиваетъ.

Климентъ, подобно всѣмъ предшествовавшимъ апологетамъ, въ рожденіи Сына отличаетъ ту его особенную сторону, по которой родившійся Сынъ имѣлъ стать посредникомъ въ творческомъ откровеніи Божіемъ внѣ своего собственнаго существа, и съ этой, конечно, точки зрѣнія онъ Отца признаетъ древнѣйшимъ Сына, а Сына называетъ *начальнѣйшею силою Божіею и началомъ или первенцемъ всего существующаго*. Но чтобы не привнесено было въ представленіе о Сынѣ что либо случайное и временное, онъ такъ объясняетъ себя, выражаясь о Сынѣ, что Онъ есть *начало безначальное и безвременное* (ἡ ἄχρονος καὶ ἄναρχος ἀρχὴ)[2], т. е. хотя Онъ по отношенію ко всему, отъ Него происшедшему, можетъ быть названъ началомъ и начальнымъ, но Самъ въ Себѣ, по своему собственному бытію, превыше всякаго начала и времени. Послѣднюю мысль свою еще яснѣе выражаетъ Климентъ, когда, называя Сына началомъ всего, въ тоже время называетъ Его Богомъ безначальнымъ (ὁ Θεὸς δὲ ἄναρχος ἀρχὴ τῶν ὅλων)[3], когда говоритъ о Немъ, что для Него не существуетъ конечныхъ предѣловъ времени, ни прошедшаго, ни будущаго, а одно настоя-

[1]) Strom. lib. VII. c. 2. col. 40'.
[2]) Ibid c. I. col. 404.
[3]) Ibid. lib. IV. c. 25. col. 1372.

щее—*днесь* (σήμερον), обнимающее собою всю вѣчность [1]), и наконецъ когда прямо утверждаетъ, что Отецъ никогда не былъ безъ Сына [2]), или, что тоже, Сынъ всегда былъ соприсносущенъ и совѣченъ Отцу. Послѣ сего само собою понятно, что и называя Сына Божія началомъ (ἀρχή) или первоосновою всего, онъ вовсе не думалъ этимъ низводить Его на степень этой безличной и идеальной первоосновы, а представлялъ Его только всецѣлымъ ея обладателемъ и владыкою, почему приписывалъ Ему и самое произведеніе этого начала или первоосновы всего (ἀρχῆς ποιητικός) [3]).

Что же касается того мѣста, гдѣ Климентъ естество Сына называетъ самымъ близкимъ къ Богу Отцу и поставляетъ его какъ бы только подлѣ и ниже Бога, хотя и выше другихъ конечныхъ существъ и самихъ ангеловъ, то нельзя не замѣтить, что здѣсь проглядываетъ оттѣнокъ воззрѣнія на Сына Божія, характера субординаціанскаго, но только отнюдь не въ смыслѣ аріанскомъ, а въ томъ, въ какомъ развилъ его ученикъ Климентовъ Оригенъ, хотя подчинившій Сына Отцу, но признавшій за Нимъ божество въ строгомъ смыслѣ сего слова. Но если Оригенъ воспользовался для своихъ цѣлей этимъ воззрѣніемъ и вмѣстѣ развилъ его, то нужно сказать, что у Климента, обращавшаго особеннѣйшее вниманіе на единосущіе Сына съ Отцемъ, оно встрѣчается только мимоходомъ и какъ бы въ состояніи только зародыша. А что Климентъ, въ помянутомъ мѣстѣ называя Сына наиближшимъ по естеству къ Богу, вовсе этимъ не думалъ поставлять Его въ ряду тварей, хотя бы на первомъ мѣстѣ, это совершенно ясно изъ того, что здѣсь же Сыну Божію онъ приписываетъ такого рода свойства и черты,

---

1) Cohort. c. 9. col. 196.
2) Strom. lib. V. c. I. col. 9.
3) Ibid. lib. IV. c. 25. col. 1372.

которыя необходимо заставляютъ видѣть въ Немъ существо, совершенно отличное отъ всѣхъ тварей, существо не первое только по своимъ совершенствамъ между ними, а настолько стоящее выше всѣхъ ихъ, насколько выше своего творенія Творецъ и Владыка всего. Онъ, какъ изображается здѣсь Климентомъ, все въ мірѣ по волѣ Отца устрояетъ, и всѣмъ наилучшимъ образомъ управляетъ, производя все Своею неизреченною и неисчерпаемою силою. Никогда не оставляя своего зрительнаго поста (περιωπῆς) въ отношеніи къ міру, Онъ не переходитъ съ мѣста на мѣсто, а всегда находится вездѣ, ни чѣмъ не ограничиваясь (πάντη δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῆ περιεχόμενος). Будучи весь умомъ, свѣтомъ и глазомъ Отца, Онъ все видитъ, все слышитъ, все знаетъ и все Себѣ подчиняетъ, не исключая и всего воинства ангеловъ [1]). Все это черты, понятно, такого свойства, что могутъ принадлежать одной природѣ божеской, и въ нихъ не можетъ имѣть никакого участія ни одно изъ самыхъ даже высшихъ тварныхъ существъ, каковы напр. ангелы. Къ этому можно присовокупить, что Климентъ и въ другихъ весьма многихъ мѣстахъ называетъ Сына Божія прямо Богомъ, и наравнѣ съ Его Отцемъ приписываетъ Ему разныя божескія свойства, напр. безконечность [2]), безначальность [3]), вѣчность [4]), вездѣсущіе [5]), премудрость [6]), всемогущество [7]), твореніе міра и міроправленіе [8]). И вообще нужно замѣтить, что Климентъ не только не имѣлъ въ своей мысли чѣмъ либо по-

---

[1]) Strom. lib. VII. c. 2. col. 408.
[2]) Strom. lib. IV. c. 25. col. 1365.
[3]) Ibid. col. 1372.
[4]) Cohort. c. I. col. 61.
[5]) Strom. lib. VII. c. 2. col. 412.
[6]) Paedag lib. III. c. 12. col. 677.
[7]) Strom. lib. VII. c. 2. col. 413.
[8]) Ibid. lib. V. c. 6. col. 65.

колебать божеское достоинство Сына Божія, но скорѣе можно сказать, что онъ всецѣло былъ проникнутъ мыслію о Его божескомъ величіи и поставилъ для себя задачею изобразить его, сколько можно, ярче и убѣдительнѣе.

Но спрашивается, чѣмъ же объяснить то своего рода двойство, вслѣдствіе котораго онъ то слишкомъ рѣзко изображаетъ единство Сына съ Отцемъ, какъ будто намѣреваясь совершенно отождествить ихъ между собою, то наоборотъ иногда столько же рѣзко показываетъ различіе между Ними, какъ будто желая отдѣлить Сына отъ Отца и поставить Его подлѣ или ниже Отца? Оно объясняется ничѣмъ инымъ, какъ отдѣльнымъ или отрывочнымъ изображеніемъ двухъ различныхъ сторонъ въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, а именно Его единства съ Отцемъ и различія отъ Него безъ попытки объединить то и другое внутреннею связію, или однимъ общимъ и высшимъ представленіемъ. Климентъ, переводя на философскій языкъ общецерковную вѣру въ Сына Божія, какъ единаго по божеству съ Отцемъ, и въ тоже время ипостасно отъ Него отличнаго, тотъ и другой пунктъ вѣроученія представляетъ по частямъ въ совершенно вѣрныхъ, хотя иногда слишкомъ выпуклыхъ и рѣзкихъ чертахъ, но при этомъ онъ не ставитъ для себя задачею объединить ихъ въ одномъ общемъ и высшемъ представленіи, предполагая, конечно, что сами собою они должны быть мыслимы не иначе, какъ во внутреннемъ согласіи между собою и единствѣ. Такъ поступали, впрочемъ, и другіе апологеты. Занимались ли они по преимуществу разъясненіемъ ипостаснаго отличія между Сыномъ и Отцемъ или единства по существу между Ними, всегда только предполагали, что то и другое должно мыслиться въ совершенномъ согласіи между собою, но не ставили прямо вопроса о томъ, что̀ именно есть единаго и что̀ различнаго между Сыномъ и Отцемъ, и какъ

примирить то и другое, и не ставили по той простой причинѣ, что не были вызываемы къ тому обстоятельствами и нуждами вѣрующихъ. Этому вопросу возникнуть, равно какъ и рѣшенію его начаться суждено было только въ борьбѣ съ монархіанизмомъ, которою и начинается новый періодъ въ раскрытіи церковнаго ученія о Троицѣ.

§ 105.

Ученіе апологетовъ о Святомъ Духѣ.

Но прежде, чѣмъ вступить въ этотъ періодъ, мы должны сказать нѣсколько словъ о томъ, какъ учили апологеты о Св. Духѣ.

Главнѣйшимъ и, можно сказать, даже исключительнѣйшимъ предметомъ ихъ вниманія при изложеніи ученія о Тройцѣ было то, на что такое же вниманіе обращали какъ сами христіане, такъ и ихъ противники,—это ученіе о Божествѣ и ипостасности Сына Божія, положившаго основаніе самому христіанству. Этимъ объясняется то обстоятельство, что они касаются ученія о Духѣ какъ бы мимоходомъ и излагаютъ его афористически, конечно, въ томъ предположеніи, что многое изъ говореннаго ими о Сынѣ могло и должно было быть относимо и къ Духу. Отсюда происходитъ и то, что ихъ ученіе о Духѣ сравнительно съ ученіемъ о Сынѣ является менѣе опредѣленнымъ и точнымъ. Нѣкоторые изъ нихъ иногда выражаются о Духѣ даже такъ неопредѣленно, что можетъ показаться, не отождествляютъ ли они Духа съ Сыномъ. Но было бы совершенно ошибочно на этомъ основаніи утверждать, какъ дѣлали и дѣлаютъ нѣкоторые [1]), будто бы они на самомъ дѣлѣ отождествляли или смѣшивали Духа съ Сыномъ. Въ ихъ разсужденіяхъ о Св. Духѣ нужно строго отличать то, что относится

[1]) Напр. Землеръ, Циглеръ и нѣкоторые новѣйшіе критики.



къ однимъ разсудочнымъ попыткамъ яснѣе для разума представить отношеніе Духа къ Отцу или Сыну, отъ того, чему они наравнѣ со всѣми христіанами положительно вѣруютъ, и что исповѣдуютъ относительно Св. Духа. Между тѣмъ, если мы въ ихъ умозрительныхъ разсужденіяхъ о Духѣ встрѣчаемъ нѣкотораго рода неточность и неопредѣленность, то за то въ ихъ прямыхъ изложеніяхъ своей вѣры находимъ такую поражающую очевидность, которая не даетъ никакого права сомнѣваться въ томъ, что они вѣрили въ Св. Духа, какъ ипостась отличную отъ Отца и Сына и ипостась наравнѣ съ Ними Божественную.

Такъ *св. Іустинъ* въ весьма многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій дѣйствіе божественнаго вдохновенія пророковъ приписываетъ Св. Духу, и называетъ Его почти вездѣ пророчественнымъ Духомъ (τὸ προφητικὸν πνεῦμα [1]). Но въ одномъ мѣстѣ онъ пишетъ, что слова, говоримыя пророками, изрекались не отъ нихъ самихъ, а отъ движущаго ихъ Слова Божія (κινοῦντος αὐτοὺς Θεοῦ Λόγου), которое иногда говорило, какъ отъ лица Владыки всего и Отца Бога, иногда какъ отъ лица Христова, а иногда какъ отъ лица людей [2]). Но отсюда странно было бы заключать, какъ дѣлаютъ нѣкоторые, будто бы Іустинъ смѣшиваетъ или отождествляетъ Духа съ Словомъ или съ Сыномъ Божіимъ. Достаточно и того, что онъ, для характеристическаго отличенія личности Духа, приписываетъ по преимуществу Ему Одному вдохновеніе пророковъ, какъ издревле вѣровала и вся церковь, но требовать, чтобы онъ совершенно исключалъ здѣсь участіе другихъ божескихъ лицъ, значило бы требовать противнаго ученію церкви, которая, хотя разные виды внѣшней божественной дѣятельности по преимуществу

[1]) Apolog. I. n. 35, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 51, 53, 60, 63. Dialog. cum Tryph. n. 43 et 55.

[2]) Apolog. I. 36.

относила къ опредѣленнымъ божескимъ лицамъ, но въ тоже время никогда не исключала участія здѣсь и всѣхъ лицъ. Потому то Іустинъ совершенно правъ былъ, когда приписывалъ участіе во вдохновеніи пророковъ не только Слову, но и Самому Отцу, о Которомъ также выражался, что Онъ предрекалъ будущее чрезъ пророчественный Духъ, или пророчественнымъ Духомъ [1]), и какъ одно, такъ и другое не даетъ никакого основанія для вывода въ пользу смѣшенія или отождествленія Духа съ другими Божескими лицами. А что дѣйствительно Іустинъ вовсе не думалъ въ семъ случаѣ отождествлять Духа съ Сыномъ, доказательствомъ этому могутъ служить его замѣчанія въ родѣ слѣдующихъ: „пророчественный Духъ говоритъ отъ лица Христова“ [2]), или: „пророчественный Духъ предсказывалъ или возвѣщалъ о Христѣ“ [3]), или: „іудеи... справедливо обличаются пророчественнымъ Духомъ и Самимъ Христомъ“ [4]).

Большее по видимому недоумѣніе возбуждаетъ другое мѣсто, въ которомъ Іустинъ, имѣя въ виду слова, сказанныя Архангеломъ Пресвятой Дѣвѣ: *Духъ Святый найдетъ на тя и сила Вышняго осѣнитъ тя* (Лук. 1, 35), замѣчаетъ по поводу ихъ слѣдующее: „подъ именемъ Духа и Силы отъ Бога должно не иное что разумѣть, какъ Слово, Которое есть перворожденное у Бога“ [5]). Но здѣсь предлагается только особеннаго рода пониманіе имъ словъ: *Духъ и Сила* въ примѣненіи къ данному случаю, а не высказывается общее правило, по которому бы требовалось всегда понимать подъ Духомъ и Силою Вышняго—Слово, чего вовсе не держался и самъ

---

[1]) Ibid. n. 33 et 44.
[2]) Apolog. I. n. 38.
[3]) Ibid. n. 33 et 40.
[4]) Ibid. n. 63.
[5]) Ibid. n. 33.

Іустинъ. Можно поэтому въ виду означеннаго толкованія сказать, что Іустинъ здѣсь при изъясненіи слова: *Духъ* допустилъ нѣкоторую своеобразность и неточность, но выводить отсюда, будто онъ вовсе не признавалъ личное бытіе Св. Духа и всегда отождествлялъ Его съ Словомъ, было бы слишкомъ поспѣшно и тѣмъ болѣе неосновательно, что у Іустина мы находимъ не мало такихъ совершенно ясныхъ и несомнѣнныхъ мѣстъ, которыя положительно и рѣшительно свидѣтельствуютъ о вѣрѣ его въ Духа, какъ ипостась отличную отъ Сына и вмѣстѣ съ Сыномъ отличную отъ Отца. Такъ, исповѣдывая предъ язычниками свою и общую всѣмъ христіанамъ вѣру, онъ говоритъ: „Мы какъ Отца, такъ и пришедшаго отъ Него Сына... равно какъ и Духа пророческаго чтимъ и покланяемся, воздавая честь словомъ и истиною [1]), мы знаемъ, что Онъ (Учитель нашъ Іисусъ Христосъ) Сынъ Самаго истиннаго Бога, и поставляемъ Его на второмъ мѣстѣ, а Духа пророческаго— на третьемъ“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ, касаясь того, какъ вѣрующіе вступаютъ чрезъ крещеніе въ церковь, онъ пишетъ: „Мы приводимъ ихъ туда, гдѣ есть вода, и они возрождаются такимъ же образомъ, какъ сами мы возродились, т. е. омываются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Іисуса Христа и Духа Святаго“ [3]). Эти мѣста настолько ясны и очевидны, что не могутъ оставлять никакого сомнѣнія относительно того, что Іустинъ за Св. Духомъ признавалъ такое же личное бытіе и такое же божеское достоинство, какое усвоялъ и Сыну наравнѣ съ Отцемъ [4]).

[1]) Apolog. I. n. 6.

[2]) Ibid. n. 13.

[3]) Apolog. I. 61.

[4]) Такую же вѣру ясно выражаетъ Іустинъ, когда, касаясь того, какъ предстоятель совершаетъ священнодѣйствіе евхаристіи, говоритъ: „Онъ (предстоятель), взявши это (хлѣбъ и чашу), возсылаетъ именемъ Сына и Духа Святаго хвалу и славу Отцу всего“ (Apolog. I. n. 65).

Все, замѣченное нами сейчасъ относительно Іустина, имѣетъ свое мѣсто и значеніе и по отношенію къ *Ѳеофилу антіохійскому*, который, подобно Іустину, приписывая вдохновеніе пророковъ по преимуществу дѣйствію Св. Духа [1]), въ тоже время усвоялъ его и Слову [2]), и Самому Богу Отцу [3]). Кромѣ того, онъ въ своемъ образѣ представленія о Св. Духѣ допускаетъ ту особенность, что въ отличіе отъ Слова называетъ Его обыкновенно премудростію [4]). Въ семъ отношеніи заслуживаетъ особеннаго вниманія то мѣсто, гдѣ, разсуждая о первыхъ трехъ дняхъ творенія, онъ между прочимъ замѣчаетъ, „что эти три дня, бывшіе прежде созданія свѣтилъ, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его премудрости“ [5]). Здѣсь премудрость, которою очевидно обозначается Св. Духъ, поставляется совершенно наряду съ другими божественными ипостасями, совмѣстно съ которыми она составляетъ Тройцу. Между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ говорится о Словѣ, что „Оно, будучи Духомъ Божіимъ, началомъ, премудростію и силою Вышняго, сходило на пророковъ“ [6]), т. е. говорится такъ, какъ будто бы Оно совершенно отождествляется съ Духомъ, такъ какъ Оно называется здѣсь и Духомъ Божіимъ и премудростію. Но не трудно видѣть, что въ послѣднемъ случаѣ слова: духъ Божій и премудрость употреблены въ смыслѣ только общихъ свойствъ духовности и мудрости Божіей, одинаково принадлежащихъ какъ Слову, такъ и другимъ Божескимъ Лицамъ.

Аѳинагоръ же еще яснѣе и опредѣленнѣе учитъ о Божествѣ и ипостасности Св. Духа. Указавъ на предвѣчное рожденіе

---

[1]) Ad Authol. lib. II. n. 9; lib. I. n. 14; lib. II. n. 33.
[2]) Ibid. lib. II. n. 10.
[3]) Ibid. n. 9.
[4]) Ibid. lib. I. n. 7; lib. II. n. 10.
[5]) Ibid. lib. II. n. 15.
[6]) Ad. Authol. lib. II. n. 10.

Сына отъ Отца и затѣмъ переходя къ ученію о пророчественномъ Духѣ, онъ говоритъ слѣдующее: „мы утверждаемъ, что и этотъ самый Духъ Святый, дѣйствующій въ пророкахъ, исходитъ отъ Бога, подобно лучу солнечному, истекая изъ него и возвращаясь къ нему“ [1]). А непосредственно вслѣдъ за этимъ разсужденіемъ дѣлаетъ слѣдующій выводъ: „итакъ, кто послѣ сего не удивится, услышавъ, что называютъ безбожниками тѣхъ, которые исповѣдываютъ Бога Отца и Бога Сына, и Духа Святаго, и признаютъ Ихъ единство въ силѣ и различіе въ порядкѣ“ [2]). Нѣсколько же дальше, коснувшись того, что христіане всегда стремятся къ познанію Отца и Его Слова, и того, какое единеніе и общеніе между ними, присовокупляетъ къ этому, что они стремятся познавать и то, „что такое Духъ, въ чемъ единство этихъ существъ, и въ чемъ различіе соединенныхъ (между собою) Духа, Сына и Отца“ [3]). Нельзя и желать болѣе прямаго и яснаго ученія какъ объ ипостасности, такъ и о Божествѣ Святаго Духа наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ.

И *Ириней*, подобно Іустину, вдохновеніе пророковъ иногда усвояетъ и Слову [4]), хотя приписываетъ его по преимуществу Св. Духу [5]), и, подобно Ѳеофилу, Духа называетъ премудростію, тогда какъ Сына называетъ Словомъ [6]). Но вмѣстѣ съ этимъ онъ, какъ и они, съ совершенною ясностію отличаетъ Духа отъ Сына. Такъ по Иринею, къ Духу наравнѣ съ Сыномъ обращался Богъ предъ сотвореніемъ человѣка, когда говорилъ: сотворимъ человѣка по образу и по подобію нашему [7]). И самое созданіе человѣка произведено руками Отца, т. е. чрезъ

---

[1]) Legat. n. 10.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibid. n. 12.
[4]) Contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 2.
[5]) Ibid. lib. I. c. 10. n. 1.
[6]) Ibid. lib. IV. c. 7. n. 4; c. 20. n. 1.
[7]) Ibid. lib. IV. c. 20. n. 1.

Сына и Духа [1]). Называя Сына и Духа руками Отца, на подобіе того, какъ есть двѣ руки у человѣка, Ириней ясно допускаетъ этимъ совершенную параллель между Сыномъ и Духомъ, и слѣдовательно въ совершенно одинаковомъ смыслѣ усвояетъ какъ тому, такъ и другому и ипостасное бытіе. Тоже самое ясно утверждаетъ онъ, когда, принимая во вниманіе что Сынъ, совершивъ дѣло искупленія, отошелъ къ Отцу, а начатое Имъ дѣло продолжаетъ въ церкви Св. Духъ,—говоритъ слѣдующее: „таково... распредѣленіе и распорядокъ спасаемыхъ и постепенно усовершаемыхъ, что чрезъ Духа они восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу [2]). Прямѣе же и проще всего Ириней свидѣтельствуетъ какъ свою, такъ и всей церкви вѣру въ Св. Духа, какъ божественную ипостась, въ своемъ вѣроизложеніи, гдѣ Духъ наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ признается предметомъ вѣрованія и благоговѣйнаго чествованія всей древневселенской церкви [3]).

Нѣтъ сомнѣнія, что и *Климентъ александрійскій* признавалъ ипостасность и Божество Св. Духа, что между прочимъ видно изъ того, что онъ поставлялъ Св. Духа въ ряду дѣйствительныхъ божескихъ лицъ Отца и Сына [4]), и именно поставлялъ Его на третьемъ мѣстѣ, тогда какъ Сына помѣщалъ на второмъ, а Отца на первомъ [5]).

---

[1]) Ibid. lib. V. c. 6. n. 1.
[2]) Ibid. lib. V. c. 36. n. 2.
[3]) Ibid. lib. I. c. 10. n. 1.
[4]) Paedag. lib. I. c. 6. col. 300 (Curs. compl. graec. T. VIII.).
[5]) Strom. lib. V. c. 14. col. 156 (Curs. graec. T. IX.).

ПЕРІОДЪ II.

Болѣе частное и опредѣленное раскрытіе ученія о Троицѣ (въ III в.) въ борьбѣ съ монархіанами.

Объ ипостасности лицъ при единствѣ существа Божія.

§ 106.

Общее замѣчаніе.

Переходя къ дальнѣйшему періоду раскрытія церковнаго ученія о Троицѣ, мы должны замѣтить, что учители и церковные писатели этого періода учатъ о Троицѣ совершенно въ томъ же духѣ, въ какомъ учили о ней и апологеты, и даже пользуются многимъ изъ сказаннаго ими объ этомъ предметѣ. Но у нихъ замѣчается та важная особенность, что свое ученіе о Троицѣ они всегда излагаютъ въ виду вопроса о единствѣ Божіемъ, вслѣдствіе чего натурально у нихъ точнѣе должно было выясняться и отпредѣляться какъ то, что собственно есть различнаго въ лицахъ божескихъ, почему они отличаются другъ отъ друга, такъ и то, въ какомъ стоитъ соотношеніи это различное къ единству Божества, не противорѣча ему, и оставляя его совершенно цѣлымъ и неприкосновеннымъ. Главный толчекъ къ такому повороту въ раскрытіи ученія о Троицѣ былъ данъ ересью такъ называемыхъ монархіанъ, которые, признавъ положительно невозможнымъ примирить троичность лицъ съ единствомъ или единоначаліемъ (μοναρχία) Божіемъ, считали себя вправѣ во имя единства Божія или безусловно отвергнуть, подобно евіонеямъ, существованіе въ Богѣ другихъ лицъ кромѣ одного, или же, на принятіе ихъ наружно согласившись съ христіанами, понимать подъ ними только разныя формы и проявленія одного и того же божескаго лица. Представителями перваго вида этой ереси,

которая была предварена уже возбужденіемъ (въ концѣ II вѣка) *алоговъ* противъ ученія объ ипостасномъ Словѣ [1]), явились *два Θеодота* (одинъ — старшій — кожевенникъ (σκυτεύς), а другой младшій—мѣняло (τραπεζίτης) [2]), и *Артемонъ* [3]), ставшіе учить, что Богъ, какъ безусловно единый, не имѣетъ у Себя никакого ипостаснаго Слова, которое бы могло воплотиться во Христѣ, и что, поэтому, Христосъ былъ не болѣе, какъ простой человѣкъ, стоявшій выше другихъ людей только по сравнительно высшей своей нравственной святости и по особеннѣйшему преизбытку въ Немъ присутствовавшей и дѣйствовавшей силы Божіей. Не измѣняя сущности этого лжеученія, впослѣдствіи болѣе усовершенствованный ему съ внѣшней стороны видъ сообщилъ *Павелъ Самосатскій* († ок. 272 г.), который, подобно Θеодотамъ и Артемону, училъ, что Слово въ Богѣ не есть Само по Себѣ ипостасно (ἐνυπόστατος), а есть тоже, что въ душѣ человѣческой разумъ, и что, слѣдовательно, оно не воплощалось во Христѣ, но къ этому для благовидности присовокуплялъ, что Христосъ можетъ быть названъ и Сыномъ Божіимъ и даже Богомъ, только не по естеству, а по нравственному качеству своей природы, достигшей до блаженнаго уподобленія Богу, а также по причинѣ особеннѣйшаго присутствія и дѣйствія въ немъ Духа Божія, болѣе обильно на Немъ почивавшаго, чѣмъ на всѣхъ пророкахъ [4]). Для противодѣйствія этого рода монархіанизму, который, отвергая Христа въ христіанствѣ, являлся совершеннымъ евіонизмомъ, хотя иногда заявлялъ претензіи на согласіе свое съ апостольскою и древне-церковною вѣрою [5]), необходимо было прежде всего

[1]) Epiph. haer. 51.

[2]) Tertull. De praescript. c. 53. Theodoret. fab. 11. 10. 19. 23.

[3]) Euseb. Eccles. hist. l.b. V. c. 28.

[4]) Epiph. haeres. 65.

[5]) Такъ Артемонъ утверждалъ, что его ученіе о Христѣ есть ученіе древне апостольское, а что касается ученія о Немъ, какъ о Богѣ Словѣ, то его

и противопоставлять эту самую вѣру, ясно и неопровержимо свидѣтельствовавшую совершенно противное ихъ лжеученію. Это и было поставляемо на видъ сперва частными учителями церкви, боровшимися съ евіонействующими монархіанами, а впослѣдствіи торжественно было засвидѣтельствовано отъ лица древней церкви на двухъ соборахъ антіохійскихъ (266 и 272 гг.), на которыхъ было осуждено лжеученіе Павла Самосатскаго, какъ противное ученію апостольскому и всей древней христіанской церкви [1]). Но такъ какъ евіонейскій монархіанизмъ прикрывался тѣмъ благовиднымъ предлогомъ, что будто бы единоначаліе Божества не допускаетъ никакого ипостаснаго въ Немъ различія, иначе бы оно было разрушено, то понятно, что для предотвращенія вѣрующихъ отъ склоненія въ эту сторону, необходимо было пастырямъ церкви такъ излагать свое ученіе о лицахъ въ Божествѣ, чтобы подобное недоумѣніе само собою отклонялось или разрѣшалось, иначе говоря, необходимо было излагать ученіе о божескихъ ипостасяхъ во внутренней связи съ представленіемъ о единствѣ Божіемъ, показывая, что одно не противорѣчитъ другому.

Тѣмъ большая въ этомъ оказывалась необходимость въ виду появленія новой монархіанской ереси, составлявшей собою совершенную противоположность по отношенію къ первоначаль-

---

будто бы до папы Зеферина вовсе не было въ церкви, почему оно составляетъ нововведеніе (Euseb. hist. eccles. lib. V. c. 28). Въ томъ ничего нѣтъ страннаго, что еретикъ въ оправданіе своего лжеученія претендовалъ на его давность, тогда какъ наоборотъ противное ему ученіе хотѣлъ выставить, какъ нововведеніе. Но весьма странно то, что на этомъ столь жалкомъ и зыбкомъ основаніи новѣйшіе тюбингенскіе критики (въ числѣ ихъ Бауръ) рѣшаются построевать доводъ въ пользу того, что будто евіонизмъ былъ первоначальною формою христіанства, не обращая вниманія на то, что противъ этого рѣшительно — вся исторія первоначальнаго христіанскаго вѣроученія, и что еретическая уловка Артемона вызвала возраженія со стороны православныхъ пастырей церкви и была ими разоблачена и опровергнута (Euseb. hist. eccles lib. VII. c. 30).

[1]) Euseb. eccles. hist. lib. VII. c. 27. 28. 30. Binii concil. T. I. p. 192.

ному ея виду, но еще ближе и чувствительнѣе затрогивавшей ученіе о троичности лицъ въ Богѣ, при Его единствѣ. Мы разумѣемъ здѣсь тѣхъ монархіанъ, которые не только не раздѣляли ученія евіонейскихъ монархіанъ о лицѣ Іисуса Христа, но напротивъ даже возмущались имъ, твердо стоя за Божество Христа въ строгомъ и собственномъ смыслѣ сего слова. Допущенная же ими при этомъ еретическая особенность въ томъ заключалась, что, подобно евіонейскимъ монархіанамъ, признавая безусловное единство (μοναρχία) въ Богѣ, они не находили другой возможности примирить съ нимъ Божество Іисуса Христа, какъ только допустивъ, что Божество, воплотившееся и пострадавшее во Христѣ, было одно съ единичнымъ лицемъ Бога Отца, что Pater natus Pater passus est [1]), отчего и получили характеристическое названіе *патрипассіанъ*. Представителями этого вида монархіанской ереси были *Праксей* [2]), *Ноэтъ* [3]), *Веронъ* [4]) *и Бериллъ* [5]), всѣ одинаково утверждавшіе, что Богъ единъ не только по естеству или существу, но и по лицу, и что Сынъ, воплотившійся во Христѣ, есть тотъ же Отецъ, только явившій себя въ особеннѣйшемъ образѣ сыновства. *Савеллій* же развилъ ее въ своего рода философскую систему, сущность которой можно вкороткѣ представить въ слѣдующихъ положеніяхъ. Богъ въ Самомъ Себѣ, находясь въ состояніи совершеннаго покоя или молчанія (σιωπῶν), есть чистая монада (μονάς), чуждая всякаго различенія, но, выходя для творенія и промышленія о мірѣ изъ своего молчанія, или становясь Словомъ говорящимъ, Онъ является въ трехъ различныхъ формахъ (σχηματισμοῖς): Отца, Сына и Духа. Въ ветхомъ завѣтѣ Онъ

---

[1]) Tertull. Advers. Prax. c. 2.

[2]) Ibidem.

[3]) Hippolit. Contr. Noët. c. 1—3.

[4]) Hippolit. Contr. Beron. fragm. 5.

[5]) Euseb. hist. eccles. lib. II. c. 33.

является какъ дающій законы людямъ Отецъ, въ новомъ же Онъ явился какъ спасающій людей Сынъ и продолжаетъ являться какъ освящающій ихъ Духъ. Отецъ, Сынъ и Духъ, которыхъ Савеллій сравниваетъ то съ тѣломъ, душею и духомъ, то съ обликомъ солнца и его свѣтомъ и теплотою, составляютъ собою такимъ образомъ три лица—πρόσωπα, посредствомъ которыхъ постепенно проявляетъ себя въ мірѣ божественная монада, но эти—πρόσωπα не суть лица въ смыслѣ дѣйствительныхъ, самостоятельныхъ лицъ, имѣющихъ дѣйствительное основаніе для своего различія въ самой природѣ общей имъ божественной монады, а въ смыслѣ только внѣшнихъ формъ обнаруженія въ мірѣ монады, которыя, поэтому, имѣютъ дѣйствительное значеніе только по отношенію къ міру, и то на опредѣленное только время, потому что, когда открывался въ мірѣ Отецъ, еще не существовалъ ни Сынъ, ни Духъ а когда сталъ открывать Себя Сынъ, пересталъ существовать Отецъ, съ началомъ же откровенія Духа пересталъ существовать Сынъ, и настанетъ время, когда и Духъ Святый, окончивши свое откровеніе, возвратится въ безразличную божественную монаду, куда возвратились Отецъ и Сынъ, да будетъ Богъ всяческая и во всѣхъ [1]).

Въ виду подобнаго рода еретическихъ объясненій, совершенно низвращавшихъ ипостасность лицъ въ Богѣ, очевидно отъ поборниковъ православія настоятельно требовалось какъ ревностно защищать, такъ и, на сколько это было возможно, точнѣе раскрывать и опредѣлять древне-церковное ученіе о Тройцѣ, не упуская при этомъ изъ виду и рѣшенія самаго важнаго здѣсь вопроса о совмѣстимости лицъ въ Богѣ съ единствомъ Его существа. Такъ и поступаютъ борцы за истину Христову въ этомъ періодѣ. Но нельзя не замѣтить, что къ

[1]) Athanas. Orat. contr. arian. IV. n. 12 et 13.

выполненію своей задачи они идутъ не всегда одинаково твердо и прямо, иногда уклоняясь даже повидимому совершенно отъ истины. Это объясняется ничѣмъ инымъ, какъ трудностію самой ихъ задачи, такъ и трудностію и запальчивостью ихъ борьбы съ своими противниками. Видѣть же здѣсь со стороны ихъ что либо не благонамѣренное для истины было бы совершенно ошибочно. Потому что ихъ вѣра въ ипостасность божескихъ лицъ, при единствѣ по божеству, совершенно неоспорима. И эту же самую вѣру они старались вмѣстѣ съ ея защитою довести до возможно болѣе яснаго и отчетливаго представленія. Если же имъ не вполнѣ удалось достигнуть этого, то все же много и очень много было ими отчасти сдѣлано, а отчасти подготовлено для достиженія этой цѣли.

§ 107.

Ученіе Тертулліана.

Первый изъ выдающихся борцевъ противъ монархіанъ является Тертулліанъ, который, ревностно защищая христіанское ученіе о Троицѣ, вмѣстѣ съ этимъ полагаетъ твердое основаніе для раскрытія этого ученія во внутренней связи съ ученіемъ о единствѣ Божіемъ [1]). Онъ первый дѣлаетъ твердую и рѣшительную попытку съ одной стороны строго и точно разграничить, что есть тройственнаго въ христіанской Троицѣ отъ того, что составляетъ въ ней единое, а съ другой—съ такою же логическою точностію опредѣлить внутреннее соотношеніе между тѣмъ и другимъ чрезъ взаимное соглашеніе

[1]) Нужно замѣтить, что ученіе Тертулліаново о Троицѣ изложено по преимуществу въ его сочиненіи противъ Праксея, написанномъ имъ уже по совращеніи своемъ въ монтанство. Но нѣсколько монтанистическихъ, выраженныхъ имъ здѣсь мыслей (Advers. Prax. c. 1), не должны служить препятствіемъ отдать должное его сочиненію, какъ замѣчательному историческому памятнику, имѣвшему весьма важное значеніе въ исторіи раскрытія христіанскаго ученія о Троицѣ.

ихъ между собою. И нужно сказать, что эта попытка оказалась далеко не лишнею и не безплодною для дальнѣйшаго хода въ развитіи ученія о Троицѣ. Правда, въ изложеніи Тертулліановомъ ученія о Троицѣ мы встрѣчаемся иногда не только съ неточными и двусмысленными, но даже съ такого рода фразами и выраженіями, которыя легко могли бы быть вложены въ уста сторонника евіонейскаго или дальнѣйшаго аріанскаго воззрѣнія. Но было бы большою ошибкою на основаніи этого, какъ поступаютъ многіе протестантскіе критики [1]), заподозривать Тертулліана въ невѣрности церковному ученія о Троицѣ, за которое онъ такъ стойко велъ борьбу съ монархіанами. Встрѣчающіеся у него по мѣстамъ неточные и неудачные образы представленія и выраженія легко объясняются его языкомъ, вообще не слишкомъ выработаннымъ и точнымъ, а также недостаткомъ готовой терминологіи, которою бы можно было пользоваться для обозначенія всѣхъ тонкихъ оттѣнковъ въ ученіи о Троицѣ. Въ общемъ же и существенномъ его ученіе, какъ сейчасъ увидимъ, не только не заключало въ себѣ ничего несогласнаго съ общецерковнымъ ученіемъ о Троицѣ, а напротивъ содержало въ себѣ не мало важнаго и полезнаго, чтó способствовало къ его большему сравнительно съ прежнимъ раскрытію и вмѣстѣ съ симъ послужило подготовкою для той окончательной формы, какую имѣло получить оно впослѣдствіи въ дальнѣйшій никейскій періодъ.

Общая и главная мысль, лежащая въ основѣ Тертулліанова воззрѣнія на Троицу, та, что ни единство въ Богѣ, такъ узко понимаемое, какъ понимаютъ его монархіане, ни множественность въ Немъ, такъ далеко и грубо чувственно расширяемая, какъ это дѣлаютъ язычники, являясь чтителями

---

[1]) Почти всѣ протестанскіе богословы. Huber. Philos. d. Kirchenvät. §§ 113—116.

многихъ божествъ, не заключаютъ въ себѣ истины. Истина находится на серединѣ между этими крайностями, и ее-то содержитъ въ себѣ христіанское ученіе о тріединомъ Богѣ. Христіане тоже исповѣдываютъ единаго Бога, но не представляютъ Его, подобно монархіанамъ, чисто абстрактнымъ и совершенно безразличнымъ въ своемъ единствѣ, а мыслятъ существующимъ въ трехъ лицахъ. Исповѣдывая же три лица въ Божествѣ, они этимъ ничуть не разрушаютъ Его единства, какъ это дѣлали язычники, потому что, тогда какъ язычники чтили мнимыхъ боговъ, они напротивъ чтятъ въ трехъ лицахъ не трехъ боговъ, а единое Божество, которое составляетъ ихъ одну и туже нераздѣльную сущность [1]). Неопровержимымъ свидѣтельствомъ таковой вѣры всѣхъ христіанъ служитъ правило древней церкви, которая, наслѣдовавъ его въ самомъ началѣ, прежде всѣхъ еретиковъ, а тѣмъ болѣе Праксея, искони, при вѣрѣ въ единаго Бога исповѣдывала вѣру и въ Отца, Сына и Св. Духа [2]), свидѣтельствуя это же самое каждый разъ при совершеніи крещенія чрезъ погруженіе въ купели не однажды, а трижды во имя трехъ особыхъ лицъ [3]).

Развивая подробнѣе мысль объ ипостасности божескихъ лицъ, Тертулліанъ останавливается на весьма многихъ мѣстахъ Писанія, въ которыхъ изображаются отношенія Сына и Духа къ Отцу, то по домостроительству, то независимо отъ него— внутри самаго божескаго существа, и во всемъ этомъ видитъ ясныя указанія на то, что по отношенію къ Отцу Сынъ и Духъ суть иныя или особенныя лица. Такъ, напр. по поводу мѣстъ первой категоріи онъ дѣлаетъ замѣчанія въ родѣ слѣдующихъ: „мы находимъ (въ Писаніи) Духа, Который гово-

[1]) Advers. Prax. c. 3 et 13.
[2]) Ibid. c. 2.
[3]) Ibid. c. 26.

ритъ, находимъ Отца, къ Которому Онъ говоритъ, и находимъ Сына о Которомъ говоритъ" [1]). Но не можетъ быть, чтобы однимъ и тѣмъ же былъ тотъ, кто говоритъ, и тотъ, о комъ говоритъ, а также тотъ, къ кому говоритъ, потому что было бы недостойно истинности и правды Божіей—обращаться съ бесѣдою не къ Себѣ Самому, а къ другимъ, если бы только Онъ Самъ былъ и Самъ съ Собою разговаривалъ [2]). Необходимо также, чтобы иной былъ повелѣвающій и исполняющій [3]), равно какъ посылающій и посылаемый [4]), иной невидимый и видимый [5]), иной сущій на небеси и сущій на земли [6]). Все это и подобное, что̀ говорится или о Сынѣ во взаимномъ Его отношеніи къ Отцу или объ Отцѣ во взаимномъ Его отношеніи къ Сыну, а также къ Духу, за каждымъ лицемъ закрѣпляетъ свою особенность (unam quamque personam in sua proprietate constituant [7]). Но еще болѣе важны и замѣчательны разсужденія Тертулліана по поводу тѣхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ содержатся указанія на внутреннія или собственно личныя свойства Сына и Духа, отличающія ихъ отъ Отца, т. е. на рожденіе Сына и исхожденіе Духа.

Поставивъ, въ виду Праксеева ученія, требующіе разрѣшенія вопросы, существуетъ ли Сынъ, и кто таковъ Онъ и какъ существуетъ (an sit, et qui sit, et quommodo sit), онъ ведетъ слѣдующую рѣчь: „нѣкоторые говорятъ, что книга Бытія по еврейски начинается такъ: вначалѣ сотворилъ Богъ Сына. Пусть это неправда, но меня побуждаютъ къ утвержденію этого другія основанія, лежащія въ самомъ домостроитель-

[1]) Ibid. c. 11.
[2]) Ibidem.
[3]) Advers. Prax. c. 12.
[4]) Ibid. c. 9.
[5]) Ibid. c. 14.
[6]) Ibid. c. 21.
[7]) Ibid. c. 11.

ствѣ (dispositione), существовавшемъ въ Богѣ прежде сотворенія міра, до рожденія имъ Сына. Ибо прежде всего былъ Богъ одинъ, Самъ для Себя міръ и мѣсто и все. Одинъ, потому что кромѣ Его ничего не было внѣ Его. Впрочемъ и тогда не былъ одинъ; ибо имѣлъ съ Собою находившійся въ Немъ Самомъ разумъ (rationem). Богъ есть разумное (rationalis) Существо, и разумъ въ Немъ прежде всего (prius), и потому все отъ Него. Этотъ разумъ есть мысль Его (sensus), греки называютъ его λόγος, что сотвѣтствуетъ нашему sermo. Вслѣдствіе этого вошло у насъ въ употребленіе, благодаря неточному переводу, говорить, что слово (sermo) вначалѣ было у Бога, тогда какъ приличнѣе разумъ почитать древнѣе, потому что Богъ не есть словесное Существо въ началѣ (non sermonalis in principio), а разумное даже прежде начала (rationalis Deus etiam ante principium); поелику слово само (sermo) зависитъ отъ разума (ratione) и обнаруживаетъ его, какъ свою сущность, бывшую прежде его“ [1]). Такое разсужденіе о Словѣ, замѣтимъ мимоходомъ, такъ повидимому прямо и рѣзко говоритъ противъ Его совѣчности съ Богомъ, что не можетъ быть никакого сомнѣнія относительно того, что Тертулліанъ происхожденіе Слова не считалъ вѣчнымъ и относилъ его къ временному порядку вещей. Но вотъ какъ онъ далѣе самъ себя объясняетъ. Замѣтивъ, что вышеозначенная неточность въ языкѣ не составляетъ въ вопросѣ о происхожденіи Слова большой важности, онъ продолжаетъ: „хотя Богъ и не изрекъ еще (non dum miserat) свое Слово, но изначала имѣлъ Его въ Себѣ Самомъ вмѣстѣ съ разумомъ и въ самомъ разумѣ, въ молчаніи измышляя и приводя въ порядокъ то, что намѣревался изречь чрезъ Слово. Ибо помышляя и устрояя въ Своемъ разумѣ, Онъ произвелъ и то Слово, которое потомъ произнесъ

[1]) Advers. Prax. c. 5.

(sermonem tractabat). Чтобы легче понять это, разсмотри ты свой собственный разумъ, будучи самъ созданнымъ по образу и по подобію Божію разумнымъ существомъ и не только созданный разумнымъ Творцемъ, но и одушевленный Имъ изъ Его субстанціи. Смотри,—когда ты, молча, дѣйствуешь разумомъ своимъ, то и въ тебѣ происходитъ тоже самое. При каждомъ движеніи и возбужденіи твоей мысли, разумъ является въ тебѣ вмѣстѣ съ словомъ. Что бы ты ни помыслилъ, все это—слово, и что бы ни ощутилъ въ себѣ, все это—разумъ. Ты по необходимости всегда говоришь въ душѣ своей, а когда говоришь, ты имѣешь въ словѣ собесѣдника (conlocutorem), въ которомъ обитаетъ тотъ же самый разумъ, въ силу коего ты, мысля, говоришь съ этимъ собесѣдникомъ и, говоря, мыслишь. Итакъ слово въ тебѣ есть нѣкоторымъ образомъ второй, чрезъ котораго ты говоришь, мысля и мыслишь, говоря,—само въ себѣ слово есть нѣчто иное (по отношенію къ твоему разуму). Насколько же совершеннѣе происходитъ это самое въ Богѣ, Котораго ты только образъ и подобіе, то есть, подобное тому, что ты, молча, имѣешь въ себѣ разумъ и въ разумѣ слово! Потому то можно съ полнымъ правомъ сказать, что и тогда, прежде сотворенія міра Богъ не былъ одинъ, ибо въ Себѣ Самомъ имѣлъ разумъ и въ разумѣ Слово, Которое вслѣдствіе внутренней самодѣятельности Своей Онъ сдѣлалъ чѣмъ то вторымъ по отношенію къ себѣ" (quem secundum a se faceret agitando intra se)[1]).

Послѣ этого совершенно ясно, что Тертулліанъ отличалъ въ Словѣ два различные вида его бытія, существованіе внутри Божества въ видѣ внутренняго слова, нераздѣльно соединеннаго съ разумомъ и проявленіе Его вовнѣ—въ мірѣ, въ видѣ внѣшняго, произнесеннаго членораздѣльнымъ голосомъ Слова,

[1]) Ibidem.

что собственно и обозначало собою латинское—sermo, не выражавшее при этомъ другихъ видовъ слова, обозначаемыхъ греческимъ—λόγος. Вмѣстѣ же съ этимъ ясно и то, что, выражаясь о Богѣ, что Онъ вначалѣ не былъ съ Словомъ (non sermonalis in principio), что разумъ въ Богѣ древнѣе или прежде (antiquius, prius) слова, онъ понималъ въ семъ случаѣ слово въ томъ именно видѣ Его бытія, въ какомъ Оно, подобно произнесенному слову, явилось изшедшимъ изъ Существа Божественнаго вовнѣ для творенія міра. Что же касается Слова въ Его чисто внутреннемъ и домірномъ отношеніи къ Божеству, то Тертулліанъ не только со всею рѣшительностію утверждаетъ Его ипостасную совѣчность съ Богомъ, но даже дѣлаетъ весьма замѣчательную и удачную попытку приблизить, насколько это возможно, къ пониманію самый образъ Его вѣчнаго происхожденія и такого же существованія въ Богѣ. Точкою опоры для этого, по Тертулліану, можетъ служить собственный же разумный духъ нашъ, созданный по образу Божію и подобію. Мыслящій духъ нашъ, когда ни мыслитъ, всегда ведетъ внутренній разговоръ съ самимъ собою, такъ что его мысль всегда переходитъ въ слово, получая въ немъ новую и особенную форму бытія, и слово, всегда дѣлаясь отображеніемъ того, что происходитъ въ мысли, всегда является чѣмъ то инымъ по отношенію къ ней, какъ бы вторымъ по ней и неразлучнымъ ея собесѣдникомъ (conlocutor). Тоже самое должно происходить и въ разумномъ духѣ Божіемъ, только настолько въ высшемъ и существеннѣйшемъ видѣ, насколько Онъ самъ выше нашего духа, составляющаго только слабый Его образъ и подобіе. Иначе говоря, божественный разумъ, будучи вѣчнымъ и полнымъ самобытнаго и совершеннѣйшаго бытія, отъ вѣчности и вѣчно долженъ переходить съ Своимъ совершеннѣйшимъ и дѣйствительнѣйшимъ бытіемъ въ Слово, и это Слово, такимъ

образомъ вѣчно происходя отъ Него, отъ вѣчности и вѣчно должно быть совершеннѣйшимъ, какъ Онъ Самъ, Его отобразомъ, или собесѣдникомъ, и слѣдовательно такъ же дѣйствительнымъ и ипостаснымъ, какъ Онъ Самъ. Это лучшая и свѣтлая сторона въ ученіи Тертулліановомъ о Словѣ, такъ какъ онъ здѣсь много свѣта проливаетъ на ученіе предшествовавшихъ ему апологетовъ λόγος ἐνδιάθετος, раскрывая и пополняя то, что ими только предполагалось, но не досказывалось, и чрезъ это совершенно отстраняетъ умѣстность упрека имъ въ томъ, будто бы они λόγος ἐνδιάθετος не считали вѣчнымъ ипостаснымъ Словомъ Божіимъ.

Но не такова другая сторона его ученія, какою онъ касается λόγος προφορικός, т. е. Слова въ Его исхожденіи изъ существа божественнаго въ міръ для творенія, на подобіе того какъ внутреннее наше слово является вовнѣ въ произносимой рѣчи. Чтобы оттѣнить этотъ новый образъ бытія Слова отъ того образа существованія, какой Оно имѣло отъ вѣчности въ Самомъ Богѣ, онъ между тѣмъ и другимъ такія проводитъ рѣзкія черты, что можетъ показаться, какъ будто онъ въ томъ и другомъ случаѣ изображаетъ не одно и тоже лицо. Такъ напр., касаясь вѣчнаго происхожденія Слова, для обозначенія его онъ употребляетъ терминъ—Deus fecit или efficiebat (sermonem)[1]), говоря же о Его временномъ исхожденіи въ міръ для творенія, употребляетъ слово generatio[2]), generatus est[3]). Тогда какъ въ первомъ отношеніи взятое Слово онъ называетъ только vis et divini sensus dispositio[4]), во второмъ случаѣ называетъ Его въ собственномъ смыслѣ Словомъ (sermo); такъ какъ Оно теперь толь-

[1]) Advers. Prax. c. 5.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibidem. c. 7.
[4]) Ibid. c. 6.

ко, вышедши изъ Бога (dum ex Deo procedit), и получило Свой видъ и полноту (tum etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit)[1]), и въ собственномъ смыслѣ Сыномъ, такъ какъ Слово, существовавшее прежде подъ именемъ мудрости, разума и другими именами, исходя изъ Бога, родилось и стало Сыномъ (filius factus est Dei, de quo prodeundo generatus est), Сыномъ перворожденнымъ, какъ рожденнымъ прежде всего, и единороднымъ, какъ единымъ поистинѣ рожденнымъ отъ Бога изъ лона Его сердца (primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex Deo genitus—proprie de vulva cordis ipsius)[2]). Развивая далѣе эту мысль, онъ даже утверждаетъ, что имя Отца и Сына не есть что либо существенное въ Богѣ, а случайное, зависящее отъ Его отношеній къ міру по домостроительству, и что было время, когда Богъ не былъ Отцомъ, равно какъ было время, когда не было Сына (fuit tempus, cum filius non fuit)[3]). Не трудно видѣть, что во всемъ этомъ выражается не та мысль, чтобы Сынъ не существовалъ отъ вѣчности, какъ ипостась, а та, что, существуя отъ вѣчности въ Богѣ, какъ Его внутреннее Слово, только по выхожденіи своемъ изъ Бога для творенія, Онъ открылъ Себя какъ Сынъ, открылъ въ такомъ особенномъ видѣ, въ какомъ доселѣ не существовалъ, пребывая въ лонѣ Божіемъ. Но она облечена въ такую грубую и произвольную форму, которая могла годиться только для евіонейскаго воззрѣнія, и которою, какъ извѣстно, впослѣдствіи пользовались аріане, вкладывая въ нее мысли, совершенно чуждыя Тертулліану.

Тертулліанъ, хотя рожденіе Сына, или, что тоже, выхожденіе Его изъ Бога для творенія, и поставлялъ на ру-

---

[1]) Ibid, c. 7.
[2]) Ibid.
[3]) Advers. Hermog. c. 3.

бежѣ временъ, но не отдѣлялъ его отъ вѣчнаго происхожденія Сына въ видѣ внутренняго слова Божія. Вмѣстѣ же съ этимъ онъ рожденіе Сына отъ Отца признаетъ существеннымъ и единственнымъ, которому ничего подобнаго нѣтъ въ происхожденіи всѣхъ другихъ существъ, почему и видитъ въ немъ самое твердое основаніе для того, чтобы въ Сынѣ признать особенную и дѣйствительную ипостась отличную отъ ипостаси Бога Отца. Если, разсуждаетъ Тертулліанъ, Самъ Богъ (въ Писаніи) Слово свое именуетъ Сыномъ, и если Сынъ есть не иной кто либо, какъ происшедшее изъ Него Самого Слово, то должно быть несомнѣнно, что и на самомъ дѣлѣ Слово есть Сынъ, а не Тотъ, изъ Котораго Оно родилось, какъ представляетъ Праксей, утверждая, что одинъ и тотъ же Отецъ и Сынъ, одинъ и тотъ же рождалъ и родился [1]), между тѣмъ какъ объ Отцѣ, не имѣющемъ начала, нельзя сказать, чтобы Онъ произошелъ отъ кого либо, или родился [2]). Произшедши же изъ такой субстанціи, какова—Богъ, Сынъ не могъ быть и Самъ лишенъ субстанціи, тѣмъ болѣе, что Онъ создалъ столько субстанцій, сотворивши все. Если невидимыя существа, каковы бы они ни были, имѣютъ своего рода тѣло и форму, чрезъ которыя становятся предъ Богомъ видимыми, то какъ можетъ статься, чтобы былъ безъ субстанціи Тотъ, Который произошелъ изъ самой субстанціи Божіей [3]). „Впрочемъ, такъ заключаетъ онъ свое разсужденіе, какова бы ни была субстанція Сына, я называю ее лицемъ, и ей

[1]) Advers. Prax. c. 11.
[2]) Ibid. c. 19.
[3]) Ibid. c. 7.

усвояю наименованіе Сына, а, признавая Сына, я утверждаю, что Онъ второй по Отцѣ" [1]).

Столь же прямо и рѣшительно утверждаетъ Тертулліанъ и личность Св. Духа, хотя съ Его исхожденіемъ Онъ соединяетъ тоже своеобразное представленіе, какое имѣлъ о рожденіи Сына. Поставляя на видъ Праксею, что чрезъ допущеніе личности Сына не разрушается въ Богѣ единоначаліе (monarchia), потому что Сынъ производится не изъ чего либо иного, какъ изъ субстанціи Отца, Онъ къ этому присовокупляетъ слѣдующее: „тоже самое должно быть сказано и о третьей степени, потому что я думаю, что и Духъ не изъ чего другого, какъ изъ Отца чрезъ Сына" (hoc mihi et in tertium gradum dictum fit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium) [2]). О какомъ здѣсь рѣчь исхожденіи Духа отъ Отца, Тертулліанъ не объясняетъ, но должно полагать, что, соотвѣтственно съ тѣмъ, какъ онъ понималъ рожденіе Сына, подъ исхожденіемъ Духа отъ Отца разумѣлъ здѣсь не что иное, какъ только временное выступленіе Духа изъ Божества въ міръ, гдѣ Онъ послѣ Сына имѣлъ занять мѣсто Его въ церкви, сдѣлавшись Его намѣстникомъ (vicarius) [3]). Почему, далѣе, въ этомъ исхожденіи Духа отъ Отца поставляется посредникомъ Сынъ, тоже не объясняется Тертулліаномъ, но это объясняется его особеннымъ и своеобразнымъ воззрѣніемъ на Троицу, какъ открывшуюся и осуществившуюся по преимуществу только въ домостроительствѣ, а на три ея лица, какъ на три степени божественной жизни, преемственно и послѣдовательно проистекаю-

---

[1]) Ibidem: Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii vindico, et dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo.

[2]) Ibid. c. 4.

[3]) De praescript. advers. haeretic. c. 13.

щей изъ Божества и открывающейся въ мірѣ [1]). Ставя такимъ образомъ Духа на третьемъ мѣстѣ, и считая въ тоже время необходимымъ признать виновникомъ Его исхожденія Отца, Тертулліанъ необходимо долженъ былъ допустить въ Сынѣ посредничество въ семъ случаѣ между Отцемъ и Духомъ.

Но къ этому нужно присовокупить, что, относя исхожденіе Духа къ временному домостроительству, онъ, по всей вѣроятности, соединялъ его съ мыслію о вѣчномъ существованіи Духа въ Богѣ въ особеннѣйшемъ внутреннемъ видѣ, подобно тому, какъ рожденіе Сына, полагаемое имъ во времени, соединялъ съ мыслію о Его вѣчномъ существованіи у Бога въ видѣ внутренняго Его слова. Несомнѣнно также, что исхожденіе Духа отъ Отца, ставимое имъ въ параллель съ рожденіемъ Сына, онъ признавалъ столько же существеннымъ, какъ и рожденіе Сына, а потому считалъ себя вправѣ съ такою же силою утверждать личность Духа, съ какою приписывалъ ее Сыну. „Какъ Слово Божіе, говоритъ онъ, не есть Тотъ, Чье Оно есть, такъ точно и Духъ,—хотя называется Богомъ, не есть Тотъ Самый, Чьимъ Онъ называется“ [2]). „Говоритъ (Господь): Я умолю Отца, да ниспослетъ вамъ иного... Ходатая,—Духа истины. Этимъ Онъ показываетъ, что Утѣшитель по отношенію къ Нему иной, подобно какъ мы утверждаемъ, что Сынъ иной по отношенію къ Отцу, а также хочетъ показать въ Утѣшителѣ третью степень, подобно тому, какъ мы показываемъ въ Сынѣ вторую степень“ [3]). „Итакъ, мы, будучи учениками Утѣшителя, а не людей, признаемъ въ смыслѣ домостроительства, производящаго число (secundum rationem oeconomiae quae facit numerum), не только двухъ,

[1]) Въ этомъ нельзя не примѣтить оттѣнка отчасти гностическихъ, а отчасти субординаціанскихъ представленій.

[2]) Advers. Prax. c. 26.

[3]) Advers. Prax. c. 9.

Отца и Сына, но и трехъ, присоединяя къ Нимъ Святаго Духа [1]). Всякъ, кто происходитъ отъ кого либо, и есть необходимо по отношенію къ тому, отъ кого происходитъ, второй. Гдѣ же есть второй, тамъ—два, а гдѣ есть третій, тамъ—три, третій же есть Духъ—отъ Бога и Сына, подобно тому, какъ плодъ на стеблѣ есть третій отъ корня, и ручей изъ потока—третій отъ источника, и конецъ луча—третій отъ солнца" (tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Et tertius a fonte, rivus ex flumine. Et tertius a sole, apex ex radio) [2]).

Излишне говорить о томъ, что Тертулліанъ не жалѣлъ своей энергіи и силы слова на то, чтобы, сколько можно, убѣдительнѣе доказать и ярче обрисовать дѣйствительную ипостасность лицъ въ Божествѣ. Но нельзя не замѣтить, что въ семъ случаѣ онъ иногда заходилъ слишкомъ далеко, дѣлая настолько рѣзкое различіе между лицами Божества, что они должны были казаться существующими какъ бы отдѣльно другъ отъ друга и стоящими одно подлѣ или послѣ другого. Противопоставляя Праксею съ особенною силою то, что въ словахъ *Азъ* и *Отецъ едино есма*, не сказано: одинъ (unus), а едино (unum) [3]), онъ какъ будто оспариваетъ самое численное единство въ Божествѣ, за которое стоялъ Праксей. Кромѣ того, не довольствуясь усвоеніемъ за каждымъ изъ Божескихъ Лицъ ипостасной самостоятельности, онъ для болѣе точнаго разграниченія ихъ перенесъ на нихъ образъ гностическихъ эманацій, что, хотя было сдѣлано благовиднымъ и утонченнымъ образомъ, не могло однакожъ не сопровождаться нѣкоторою долею внесенія въ представленіе о Божескихъ Лицахъ

[1]) Ibid. c. 13.
[2]) Ibid. c. 8.
[3]) Ibid. c. 22.

совершенно чуждой имъ постепенности и послѣдовательности. Отсюда у него не только не точное, но и не вѣрное представленіе объ исхожденіи Св. Духа, то отъ Отца чрезъ Сына, то отъ Отца и Сына, а также о подчиненіи Отцу Сына и Духа, не только по ихъ личному бытію, но и по существу. Встрѣчаются напр. у него безъ надлежащаго уясненія такого рода выраженія: „Отецъ есть всецѣлая субстанція, Сынъ же есть истеченіе и часть цѣлаго (filius vero dirivatio totius et portio), какъ Самъ Онъ свидѣтельствуетъ, говоря: Отецъ болѣе Меня“ [1]). Въ другомъ же мѣстѣ тоже самое говорится совмѣстно о Сынѣ и Духѣ, Которые представляются здѣсь какъ бы нѣкоторыми частями по отношенію къ цѣлостной субстанціи Божества [2]).

Впрочемъ и самъ Тертулліанъ хорошо сознавалъ свою рѣзкость въ различеніи Божескихъ Лицъ, но онъ надѣялся достаточно ослабить и смягчить ее ученіемъ о ихъ единосущіи и нераздѣльности, чтó отчасти ему и удалось. „Я говорю, пишетъ онъ, что иной есть Отецъ, иной—Сынъ, иной—Духъ. И дурно пойметъ меня кто либо неразумный и развращенный, если вообразитъ, что въ этихъ словахъ говорится о такого рода различіи, чтобы изъ него можно было вывести раздѣленіе Отца, Сына и Духа. Я говорю это по необходимости, имѣя въ виду тѣхъ, которые подъ предлогомъ сохраненія монархіи, силятся доказать, что тотъ же есть Отецъ, Сынъ и Духъ... Сынъ же иной по отношенію къ Отцу, не по разрозненію, а по разграниченію, иной не по раздѣленію, а по различенію (non diversitate... sed distributione, nec divisione alium, sed distinctione)..., или, что тоже, одинъ отличенъ отъ другого только по особенному образу бытія (modulo alius ab

[1]) Ibid. c. 9.
[2]) Ibid. c. 26.

alio) [1]. Они два въ смыслѣ лицъ, но не сущности (personae non substantiae nomine) [2]), два по разграниченію (dispositione), а не раздѣленію сущности (non ex separatione substantiae), иные по степени, но не по естеству" (nec statu, sed gradu) [3]). Въ другомъ мѣстѣ такое точно разсужденіе примѣняется ко всемъ тремъ лицахъ, а слѣдовательно и къ Духу Святому. „Они, говоритъ онъ, суть три не по естеству, но по степени (non statu, sed gradu), не по субстанціи, но по формѣ (nec substantia, sed forma), не по могуществу, но по виду (nec potestate, sed specie),—субстанція у нихъ одна, естество одно и могущество одно (unius autem substantiae et unius status et unius potestatis), потому что одинъ Богъ, изъ Котораго проистекаютъ подъ именемъ Отца, Сына и Духа Святаго эти самыя степени, эти формы и виды" (quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae, et species, in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti deputantur) [4]).

Но при этомъ возникало то неизбѣжное недоумѣніе, какимъ образомъ сущность божественная можетъ оставаться единою, когда ею обладаютъ три лица, Отецъ, Сынъ и Духъ? Не раздѣляютъ ли они между собою эту сущность и владѣютъ ею отдѣльно и по частямъ, образуя такимъ образомъ не только три лица, но и три существа божескія, или три божества? На это Тертулліанъ отвѣчаетъ очень яснымъ и характернымъ ученіемъ о нераздѣльности сущности божеской въ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ. Вслѣдствіе этой нераздѣльности хотя каждое изъ лицъ владѣетъ сущностію божескою отдѣльно, но она чрезъ это не измѣняется въ самой себѣ, оставаясь всегда единою и тою же всецѣлою сущностію, а потому, хотя они существуютъ въ

---

[1]) Advers. Prax. c. 9.
[2]) Ibid. c. 12.
[3]) Ibid. c. 19.
[4]) Ibid. c. 2.

Божествѣ, какъ особенныя лица и каждое изъ нихъ есть Богъ, но при всемъ томъ единство Божества не разрушается, Богъ остается единымъ. „Какое безуміе, говоритъ онъ, предполагать, что Богъ дѣлится и разсѣевается въ Сынѣ и Святомъ Духѣ, тогда какъ они занимаютъ (по Отцѣ) только второе и третье мѣсто, хотя соучаствуютъ въ субстанціи Отца[1]). Никогда не теряй изъ виду принятаго мною правила, на основаніи котораго я утверждаю, что Отецъ, Сынъ и Духъ суть нераздѣлимы другъ отъ друга, тогда ты поймешь, въ какомъ смыслѣ что говорится[2]). Мы утверждаемъ, что Сынъ произошелъ отъ Отца, но не отдѣлился. Ибо Богъ (какъ научены Утѣшителемъ) произвелъ Слово такъ, какъ корень производитъ дерево, какъ источникъ—рѣку, и солнце—лучъ... Но дерево неотдѣлимо отъ корня, рѣка отъ источника, лучъ отъ солнца; также точно и Слово неотдѣлимо отъ Бога... Третій же отъ Бога и Сына есть Духъ, подобно тому, какъ плодъ на стеблѣ есть третій отъ корня и ручей отъ потока—третій отъ источника и конецъ луча—третій отъ солнца. Но ничто не отдѣляется отъ своего начала (nihil a matrice alienatur), отъ котораго получаетъ свои качества. Нисходя такимъ образомъ отъ Отца чрезъ сплетенныя и внутренно соединенныя степени, Троица, заключаетъ Тертулліанъ, и ни въ чемъ не вредитъ единоначалію (et monarchiae nihil obstrepit) и поддерживаетъ порядокъ домостроительства (et οἰκονομίας statum protegit)[3]).

---

[1]) Ibid. c. 3.

[2]) Ibid. c. 9.

[3]) Advers. Prax. c. 8. Точно такое же разсужденіе объ отношеніи Сына къ Отцу встрѣчаемъ въ Апологетикѣ. „Мы называемъ Его (Сына), говоритъ Тертулліанъ, произведеннымъ отъ Отца и чрезъ произведеніе рожденнымъ, а потому и Сыномъ Божіимъ и Богомъ по единству естества. Лучъ, происходящій отъ солнца, есть часть цѣлаго; но солнце находится въ лучѣ, потому что онъ есть лучъ солнца и не отдѣляется отъ его субстанціи, а распространяется. Такъ, отъ Духа—Духъ, отъ Бога—Богъ, какъ свѣтъ, зажженный отъ свѣта.

А потому то, разсуждалъ далѣе Тертулліанъ, хотя христіане кромѣ Отца признавали Богомъ Сына и Духа, но они всегда исповѣдывали только единаго Бога и никогда не признавали многихъ боговъ. „Если бы мы, говоритъ онъ, вслѣдствіе сознанія того, что имя Бога и Господа одинаково прилично Отцу, Сыну и Духу, могли называть Ихъ богами и господами, то тогда погасили бы свои свѣтильники, ставъ болѣе робкими въ мученичествѣ и для избѣжанія его мы стали бы клясться богами и господами, какъ и поступали нѣкоторые еретики-многобожники. Итакъ, заключаетъ свое разсужденіе Тертулліанъ, я никогда не назову лицъ Тройцы ни богами, ни господами, но, слѣдуя Апостолу, когда окажется надобность вмѣстѣ наименовать Отца и Сына, Отца назову Богомъ, а Іисуса Христа Господомъ (Рим. 1, 2—4). Если же рѣчь объ одномъ Христѣ, то я могу его назвать прямо Богомъ, какъ поступилъ и Апостолъ, выразившись: отъ нихъ Христосъ сущій надъ всѣми Богъ, благословенный во вѣки (Рим. 9, 5). Ибо и солнечный лучъ самъ по себѣ я могу назвать солнцемъ, но, наименовавъ солнце, отъ котораго лучъ происходитъ, я уже не могу солнцемъ назвать луча его. Хотя я признаю здѣсь повидимому два солнца, но при этомъ солнце и лучъ отличаю, какъ двѣ вещи или два вида одной и той же нераздѣльной субстанціи; такъ отличаю я Бога и Слово Его, Отца и Сына“ [1]).

Не трудно видѣть, что ученіе Тертулліаново о единосущіи и нераздѣльности божескихъ лицъ въ общемъ и суще-

---

Основная сущность (materiae matrix) остается цѣлою и неприкосновенною, хотя изъ нея происходятъ многіе отпрыски качествъ. Такъ и то, что произошло отъ Бога, есть Богъ и Сынъ Божій, и оба одинъ (et unus ambo)... Онъ не отдѣлился отъ начала, но вышелъ изъ него (a matrice non recessit, sed excessit) (Apologet. c. 21).

[1]) Advers. Prax. c. 13.

ственномъ является вѣрнымъ и согласнымъ съ церковною вѣрою въ божественность Св. Троицы. Но нельзя не замѣтить, что въ своихъ частностяхъ и подробностяхъ оно еще не достигаетъ той точности и опредѣленности, какую получило въ никейскій періодъ. Хотя Сынъ и Духъ представляются у Тертулліана обладающими тѣмъ же божескимъ существомъ какимъ обладаетъ и Отецъ, но они являются въ то же время какъ будто не вполнѣ равносущными сравнительно съ Отцемъ. Тогда какъ существо Отца вполнѣ самостоятельно и независимо, существо Сына и Духа является производнымъ, зависимымъ, подчиненнымъ и какъ бы чѣмъ то только придаточнымъ по отношенію къ существу Отца. Потому то, по Тертулліану, Сынъ, а съ Нимъ, конечно, и Духъ, съ окончаніемъ домостроительства, имѣютъ возвратиться опять въ существо Отца, изъ Котораго произошли, слившись съ Нимъ въ томъ видѣ, въ какомъ существовали до личнаго появленія Своего для домостроительства [1]). Этотъ недостатокъ въ воззрѣніи Тертулліановомъ произошелъ отъ того, что различія Божескихъ лицъ онъ сталъ искать по преимуществу въ самомъ существѣ Божіемъ, а не въ образѣ существованія этого существа. Оттого то ему не представлялось другой возможности согласить божество трехъ лицъ съ его единствомъ, какъ только допустивъ, что божественная сущность собственно сосредоточивается только въ Отцѣ, Который и есть единый Богъ. Что же касается Сына и Духа, то для общенія Ихъ въ божеской сущности безъ нарушенія ея единства оказалось нужнымъ включить Ихъ уже въ существо Отца, подобно тому, какъ часть включается въ цѣлое и всецѣло подчинить Ихъ Отцу, подобно тому, какъ все рожденное и производное по бытію подчиняется своему родителю и производителю. Все это само собою было бы

---

[1]) Ibid. c. 4.

устранено, если бы Тертулліанъ за Божескими Лицами призналъ совершенное тождество по существу и Ихъ различіе, искомое имъ въ Ихъ существѣ, всецѣло или главнымъ образомъ перенесъ на Ихъ чисто личныя отношенія, опредѣляемыя разнымъ образомъ ихъ существованія. Но это—такого рода точка зрѣнія, къ которой не одинъ Тертулліанъ, а и другіе учители III вѣка, только стремились и болѣе или менѣе приближались, но еще не успѣвали всецѣло овладѣть ею [1]).

---

[1]) Воззрѣніе Тертулліаново почти всецѣло воспроизводится Новаціаномъ. И *Новаціанъ* ипостасное различіе между Отцемъ и Сыномъ переноситъ на существо Божіе, утверждая о Сынѣ, что Онъ usque a Deo Deus, sed qua filius Dei, natus ex Deo (De trinit. c. 23). Чтобы, поэтому, утвердить ипостасность Сына, онъ, независимо отъ Его вѣчнаго существованія въ Богѣ, допускаетъ Его домірное рожденіе въ видѣ выхожденія изъ существа Божія вовнѣ, послѣ чего Онъ явился дѣйствительно личностію, и сталъ вторымъ послѣ Бога—Отца своего. А чтобы согласить съ единствомъ Божіимъ появленіе въ Сынѣ новаго божескаго лица, Новаціанъ—все сосредоточеніе (summum fastigium) божеской сущности поставляетъ въ Отцѣ, Сына же во всемъ, не исключая и Его божества, подчиняетъ Отцу. Хотя Сынъ, по его воззрѣнію, есть истинный Богъ, потому что не можетъ не быть Богомъ, Тотъ, Кто изшелъ изъ Бога (Deus processit ex Deo) (De trinit. c. 15); но такъ какъ всѣмъ, что имѣетъ, Онъ обязанъ не Себѣ, а Отцу (hoc ipsum a Patre proprio consecutus, ut omnium et Deus esset, et Dominus esset. De trinit. c. 22), то Онъ есть Богъ не Самъ по Себѣ, а въ подчиненной зависимости отъ Отца, Который собственно Самъ по Себѣ есть Богъ, и Который, родивъ Сына, когда восхотѣлъ (ex quo, quando ipse voluit, sermo filius natus est. Ibid. c. 31), все передаетъ Ему, и обнимаетъ Его Собою, какъ большій—меньшаго (Ibid. c. 31). Сынъ такимъ образомъ, по Новаціану, какъ и по Тертулліану, не заключая въ себѣ самобытнаго существа Божія, представляетъ Собою по отношенію къ нему нѣчто придаточное, и только мимолетно являющееся въ домостроительствѣ міровомъ, и по окончаніи его долженъ опять возвратиться въ существо божественное, изъ котораго изшелъ. И относительно ученика Тертулліанова *Кипріана* нельзя сказать, чтобы онъ былъ совершенно чуждъ его воззрѣнія на отношеніе Сына къ Отцу въ виду вопроса о единствѣ Божіемъ. Лишне говорить, что онъ признавалъ Сына истиннымъ Богомъ, Богомъ въ собственномъ смыслѣ сего слова. Такъ напр. онъ совершенно наравнѣ поставляетъ Сына съ Отцемъ, выражаясь: „мы благодаримъ непрестанно Бога Отца всемогущаго, и Христа Его, Господа и Бога нашего“ (epist. 47 ad Cornel.). Но въ другомъ мѣстѣ Отца называетъ Господомъ и Богомъ Христа (Pater et Dominus et Deus Christi); а о Сынѣ выражается, что Онъ меньше Отца, отъ Котораго принялъ власть и Котораго наименовалъ большимъ Себя, почему Онъ и былъ

§ 108.

Св. Ипполитъ.

Что было высказано Тертулліаномъ противъ монархіанъ африканскихъ, то въ общемъ и существенномъ было противопоставлено Ипполитомъ монархіанамъ римскимъ. Обращая свою рѣчь противъ Ноэта, онъ говоритъ: „кто сталъ бы отрицать, что Богъ единъ? но это ничуть не исключаетъ собою домостроительства (οἰκονομίαν) [1]. Мы обязаны (слѣдуя Писаніямъ), хотя бы это и не согласовалось съ чьею либо волею, исповѣдывать Отца Бога всемогущаго и Христа Іисуса — Сына Божія, Бога, сдѣлавшагося человѣкомъ, Коему Отецъ покорилъ все кромѣ Себя и Духа Святаго и что Они поистинѣ три (ὄντως τρία) [2]. Мы иначе не можемъ представлять единаго Бога, какъ вѣруя при этомъ въ Отца, Сына и Духа Святаго... Кто бы опустилъ кого либо одного изъ нихъ, тотъ не прославлялъ бы Бога вполнѣ достойно, потому что Отецъ прославляется чрезъ Тройцу [3]). Если же кто хочетъ знать, какимъ образомъ Богъ остается при этомъ единымъ, то пусть знаетъ, что Онъ— одна сила (μία δύναμις) и что касается силы, то Богъ—единъ, но въ домостроительствѣ Онъ является тройственнымъ“ (ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν, τριχὴς ἡ ἐπίδειξις) [4]). Вотъ тѣ общія положе-

---

послушенъ волѣ Его до того, что изъ повиновенія ей испилъ чашу страданій и подвергся самой смерти (Epist. 73 ab Iubaj). Можно, поэтому, полагать, что и Кипріанъ, при мысли о единствѣ Божіемъ, представлялъ одного Отца сосредоточивающимъ въ себѣ все существо божественное и вмѣстѣ съ симъ обнимающимъ Собою и заключающимъ въ Себѣ, какъ нѣчто подчиненное существо Сына, хотя нужно замѣтить, что это не разъяснено Кипріаномъ по той причинѣ, что онъ не занимался исключительно рѣшеніемъ этого вопроса.

[1]) Contr. Noet. c. 3.
[2]) Ibid. c. 8.
[3]) Ibid. c. 14.
[4]) Ibid. c. 8.

нія, которыя подробно развиваетъ Ипполитъ въ своемъ сочиненіи противъ Ноэта!

Подобно Тертулліану, онъ троичность лицъ въ Богѣ внутренно и неразрывно связываетъ и отождествляетъ съ домостроительствомъ (οἰκονομία), но подъ домостроительствомъ, какъ и Тертулліанъ, понимаетъ не одно внѣшнее домостроительство Божіе, явленное и являемое въ мірѣ, а и своего рода внутреннее домостроительство, заключающееся въ глубинахъ внутренней жизни Божіей. Касаясь этого то рода домостроительства Божія, онъ говоритъ слѣдующее: „Богъ, восхотѣвшій сотворить міръ, былъ одинъ и не имѣлъ ничего совѣчнымъ Себѣ... ничего, кромѣ Себя Самого. Но будучи единымъ, Онъ былъ многимъ, потому что Онъ не былъ ни безъ мудрости, ни безъ силы, ни безъ совѣта (αὐτὸς δὲ μόνος ὤν, πολὺς ἦν οὔτε γὰρ ἄλογος, οὔτε ἄσοφος, οὔτε ἀδύνατος, οὔτε ἀβούλευτος ἦν). Все было въ Немъ, и Онъ былъ всѣмъ. Когда же восхотѣлъ и какъ восхотѣлъ, Онъ проявилъ (ἔδειξε) въ опредѣленное Имъ время Свое Слово, Которымъ сотворилъ все... Это Слово родилъ Онъ, какъ вождя—совѣтника и правителя всему сущему (τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον). Имѣя Его въ Себѣ невидимымъ, Онъ сдѣлалъ Его видимымъ для созданнаго міра, произнося первый звукъ и рождая свѣтъ отъ свѣта, Онъ даровалъ Господа творенію,—Свой разумъ, который отъ начала былъ видимъ только Ему одному и невидимъ для созданнаго міра, сдѣлалъ видимымъ, дабы міръ, видя явившагося, могъ спастись [1]). Ибо кто былъ посланный Богомъ въ плоти Сынъ Его, какъ не Слово, Которое Онъ называлъ Сыномъ въ виду того, что Оно въ будущемъ имѣло родиться (по плоти)?... Потому что ни Само въ Себѣ безъ плоти (ἄσαρκος) Слово не было совершеннымъ Сыномъ, хотя было

[1]) Contr. Noët. c. 10.

совершеннымъ Словомъ, какъ перворожденное (μονογενής), ни сама по себѣ плоть безъ Слова не могла существовать, такъ какъ она свое дѣйствительное бытіе (τὴν σύστασιν) имѣла получить только въ Словѣ. Такимъ то образомъ явился совершеннымъ (τέλειος) единый Сынъ Божій" [1])!

Изъ приведеннаго нами разсужденія Ипполитова не трудно видѣть, что, подобно Тертулліану, онъ рожденіе Сына относитъ къ домірному времени и Его личное свойство—сыновства поставляетъ, повидимому, въ исключительную зависимость отъ Его внѣшнихъ отношеній къ міру по домостроительству, при чемъ даже утверждаетъ, чего не дѣлалъ и Тертулліанъ, что Сынъ явился собственно Сыномъ только въ воплощеніи [2]). Но это вовсе не значитъ, чтобы Ипполитъ отвергалъ вѣчное существованіе Сына, а тѣмъ болѣе Его существованіе до воплощенія. Уже довольно ясно въ пользу вѣчнаго существованія въ Богѣ Слова говоритъ та его замѣтка о всевѣчномъ Богѣ, что, „хотя Онъ былъ единымъ, но былъ въ тоже время многимъ, потому что не былъ ни безъ мудрости, ни безъ силы, ни безъ совѣта, и Онъ былъ всѣмъ, и все было въ Немъ". Правда, отсюда можетъ быть сдѣланъ прямой выводъ скорѣе въ пользу только потенціальнаго, чѣмъ дѣйствительнаго и личнаго бытія Слова до Его рожденія для созданія міра. Но за то прямо и рѣшительно въ пользу послѣдняго рода бытія говоритъ слѣдующее замѣчаніе Ипполитово, что Богъ, „имѣя Слово въ Самомъ Себѣ, сдѣлалъ Его, бывшаго для созданнаго міра невидимымъ,—видимымъ" (ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ, ὁρατὸν ποιεῖ). По смыслу этого замѣчанія, домірное рожденіе Слова вовсе не было актомъ, чрезъ который бы получено

---

[1]) Ibid. c. 15.

[2]) На этомъ основаніи одни упрекали Ипполита въ савелліанствѣ (напр. Геннель), а другіе въ аріанствѣ (напр. Бауръ, Губоръ).

было Имъ бытіе, котораго Оно доселѣ не имѣло, а было только актомъ явленія въ мірѣ того же самаго бытія, какое Слово всегда имѣло въ Богѣ, бывъ для Него видимо, тогда какъ для міра было еще невидимымъ. Невидимое, слѣдовательно, для міра, но существовавшее отъ вѣчности въ Богѣ Слово, и Слово ставшее чрезъ Свое домірное рожденіе видимымъ для міра, есть одно и тоже Слово, и есть одинаково ипостасное Слово. Разность между однимъ и другимъ видомъ Его бытія только въ томъ заключается, что въ первомъ случаѣ Его ипостасность вѣдомою была одному Богу, въ послѣднемъ же случаѣ она стала явною и вѣдомою міру. Не трудно послѣ сего понять истинный смыслъ и того особеннаго и своеобразнаго разграниченія, какое Ипполитъ дѣлаетъ между первоначальнымъ появленіемъ Слова въ мірѣ, когда Оно могло быть только названо Сыномъ, и Его позднѣйшимъ явленіемъ во плоти, когда собственно Оно и стало совершеннымъ Сыномъ Божіимъ. Если принять во вниманіе, что Ипполитъ въ томъ и другомъ случаѣ разумѣетъ одно и тоже лице, и что Его даже называетъ въ первомъ случаѣ единороднымъ (μονογενής)[1]) и отрокомъ Божіимъ (παῖς Θεοῦ)[2]), то мысль здѣсь будетъ не иная, какъ та, что Сынъ Божій, хотя отъ вѣчности существовалъ ипостасно въ Богѣ, но Свою ипостасность открывалъ міру, начиная съ его созданія, только постепенно, пока наконецъ не открылъ Себя самымъ чувствительнымъ и осязательнѣйшимъ образомъ, явившись во плоти, послѣ чего было бы непростительнымъ ослѣпленіемъ—не признать въ Немъ особенной ипостаси и смѣшивать Его съ Отцемъ, какъ это дѣлаютъ монархіане. Потому то Ипполитъ въ виду вышеозначенныхъ разсужденій о Словѣ или Сынѣ Божіемъ приходитъ къ слѣдующему выводу относительно

---

[1]) Contr. Noët. c. 15.
[2]) Ibid. c. 11.

ипостасности лицъ въ Богѣ. „Я исповѣдую, говоритъ онъ, Бога одного, но въ двухъ лицахъ (πρόσωπα δὲ δύο), при этомъ же славословлю третье домостроительство, благодать Святаго Духа (οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος). Отецъ—единый, но лица два, потому что есть и Сынъ (Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός), третье же есть Духъ Святый“ (τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον Πνεῦμα) [1]).

Какимъ же образомъ Ипполитъ множественность лицъ въ Богѣ примиряетъ съ Его единствомъ? „Когда, пишетъ онъ, я говорю (о Сынѣ), что Онъ другой (ἕτερον), то не утверждаю, что—два бога, но какъ свѣтъ—(существуетъ) отъ свѣта, вода—отъ источника, лучъ—отъ солнца. Есть только одна сила, сила цѣлаго (δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ πατρός), а цѣлое есть Отецъ, отъ Котораго сила—Слово“ (τὸ δὲ πᾶν Πατὴρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος) [2]). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „домостроительство сводится къ единому Богу, вслѣдствіе согласія (οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα Θεόν): потому что единый есть Богъ, повелѣвающій Отецъ, повинующійся Сынъ и наставляющій—Духъ Святый,—Отецъ, сущій надъ всѣмъ, Сынъ—чрезъ все, а Духъ Святый—во всемъ“ [3]). Не трудно примѣтить, что Ипполитъ думалъ достигнуть соглашенія троичности съ единствомъ Божіимъ тѣмъ же путемъ, какимъ хотѣлъ достигнуть этого и Тертулліанъ, а именно чрезъ сосредоточеніе божескаго существа въ одномъ Отцѣ и чрезъ подчиненное включеніе въ это цѣлое сущности Сына и Духа. Свою мысль еще яснѣе онъ обнаруживаетъ, когда объ Отцѣ онъ говоритъ, „что Онъ есть единый Богъ, изъ Котораго—всякое отечество (ὅτι εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατρία), чрезъ Котораго все, и изъ котораго—все“ [4]). О

[1]) Ibid. c. 14.
[2]) Ibid. c. 11.
[3]) Ibid. c. 14.
[4]) Ibid. c. 3.

Сынѣ же выражается, что, какъ получившій всякую власть и всемогущество отъ Отца (καὶ πάντων κρατεῖ παντοκράτωρ παρὰ Πατρὸς κατεστάθη), Онъ во всемъ подчиненъ Своему Отцу, Котораго и Самъ назвалъ Своимъ Богомъ (Іоан. 20, 17); почему, по слову апостола, когда всѣ враги будутъ покорены подъ ноги Его (1 Кор. 15, 23—28) и Онъ Самъ покорится покоршему Ему все, кромѣ Себя, чтобы былъ во всемъ одинъ Богъ, Которому бы все было подчинено вмѣстѣ со Христомъ (ᾧ τὰ πάντα ὑποτάσσεται ἅμα Χριστῷ) [1]).

Таковое представленіе Ипполитово объ отношеніи Сына къ Отцу, понятно, могло бы быть совершенно вѣрнымъ, если бы соединялось съ отнесеніемъ ихъ различія къ области ихъ чисто—личныхъ отношеній, а не самаго существа, одинаково Имъ принадлежащаго. Но Ипполитъ не достигъ еще той богословской точки зрѣнія, съ которой бы безъ всякихъ затрудненій можно было и съ надлежащею точностію опредѣлить какъ то, чѣмъ собственно отличаются лица въ Божествѣ, такъ и то, въ чемъ они совершенно одинаковы и безразличны. Потому то онъ, какъ и Тертулліанъ, различіе между Отцемъ и Сыномъ переноситъ на самое существо божественное, и отличивъ въ немъ два противоположные предиката—*нерожденность* по божеству и *рожденность по божеству*, первый отнесъ къ Отцу [2]), а второй—къ Сыну [3]). Вслѣдъ же за симъ онъ нашелъ себя вынужденнымъ подчинить Сына Отцу не только по личнымъ отношеніямъ, но и по самому Божеству. Поэтому, попытка Ипполитова достигнуть соглашенія троичности лицъ въ Божествѣ съ Его единствомъ не можетъ быть названа вполнѣ удовлетворительною, хотя по своему времени

---

[1]) Ibid. c. 6.
[2]) Ibid. c. 8.
[3]) Ibid. c. 16.

она имѣла относительно важное и полезное значеніе. Тѣмъ менѣе было бы умѣстно и справедливо упрекать Ипполита по поводу этого въ недостаткѣ самаго православія, такъ какъ выше всякаго сомнѣнія стоитъ то, что онъ съ непоколебимою твердостію исповѣдывалъ какъ ипостасность троичныхъ лицъ, такъ и ихъ истинную божественность, и что съ такою же твердостію онъ отстаивалъ и защищалъ эту же самую вѣру въ Тройцу противъ враговъ православія—римскихъ монархіанъ.

§ 109.

Оригенъ.

Тоже самое нужно сказать и относительно одного изъ самыхъ замѣчательнѣйшихъ на востокѣ борцовъ противъ всѣхъ видовъ монархіанизма и тринитаріанизма,—Оригена, къ ученію котораго о Тройцѣ мы и переходимъ. Руководясь тѣмъ убѣжденіемъ, что вѣра въ Тройцу составляетъ основаніе и условіе самаго существованія церкви Христовой [1]), и что вступленіе въ церковь не иначе возможно, какъ при совершеніи крещенія только во имя трехъ лицъ Божества [2]), онъ, подобно Тертулліану и Ипполиту, все свое вниманіе почти исключительно обращаетъ на то, чтобы защитить, оправдать и навсегда упрочить, колеблемое противниками, христіанское ученіе объ ипостасности трехъ лицъ въ Божествѣ. При этомъ Оригеномъ само собою предполагалось и неоднократно пояснялось, что всѣ эти лица одной и той же сущности, а потому должны быть признаваемы за истинно божественныя лица. Тѣмъ не менѣе этотъ пунктъ въ ученіи о Тройцѣ, ста-

---

[1]) Funis triplex non rumpitur, quae est trinitatis fides, ex qua dependet et per quam sustinetur omnis ecclesia (in Exod. hom. IX, n. 3).

[2]) De princip. lib. I. c. 3. n. 5: quod qui regeneratur per D. um in salutem, opus habet et Patre et Filio et Spirito sancto, non percepturus salutem nisi sit integra Trinitas.

вясь на отдаленномъ планѣ, естественно долженъ былъ остаться въ тѣни тѣмъ болѣе, что его закрывали и ослабляли своею рѣзкостію и яркостію тѣ черты, въ которыхъ Оригенъ изображалъ ипостасность лицъ, представляя ихъ такъ, какъ будто бы они были не только особыми лицами въ Божествѣ, но и особыми, отдѣльными существами. Но выводить отсюда заключеніе, что будто бы Оригенъ намѣренно подрывалъ божеское значеніе нѣкоторыхъ лицъ въ Троицѣ, съ цѣлію больше выиграть по отношенію къ ихъ ипостасности, было бы совершенно ошибочно и несправедливо. Если бы онъ на самомъ дѣлѣ руководился такого рода мыслями и тенденціями, то въ семъ случаѣ для него никакого бы не было интереса твердо и непоколебимо отстаивать ипостасность всѣхъ трехъ лицъ въ Богѣ, какъ такихъ лицъ, вѣра въ которыя безусловно необходима для спасенія вѣрующихъ. За ихъ ипостасность онъ потому и стоялъ твердо, что признавалъ ихъ вполнѣ и поистинѣ божескими лицами. Между тѣмъ, Оригенъ кромѣ того, что слишкомъ рѣзко отличаетъ между собою божескія лица, еще ту важную и характерную особенность представляетъ въ своемъ ученіи, что въ интересахъ единства Божества допускаетъ между лицами Троицы прямой субординаціанизмъ, а именно Сына поставляетъ подлѣ и ниже Отца, а Духа Святаго подлѣ и ниже Сына. Но и въ виду этого было бы совершенно неосновательно, какъ дѣлали нѣкоторые [1]), упрекать Оригена въ наклоненіи на сторону аріанскаго воззрѣнія. Его субординаціанизмъ, представляющій собою ничто иное, какъ только болѣе полное и научно систематическое развитіе субординаціанскаго воззрѣнія Тертулліанова и Ипполитова, по своему существу и характеру есть совершенно не то, что суб-

[1]) Таковы были изъ древнѣйшихъ—Іеронимъ (Ad Pamach. ep. 65 et contr. Ruf. n. lib. 1), Епифаній (Haeres. 64) и Августинъ (Lib. de haeresibus. n. 43), а изъ позднѣйшихъ—Петавій, Даніилъ Гуэцій, Шване, Реденинигъ и другіе.

ординаціанизмъ аріанскій. Тогда какъ послѣдній составляетъ прямую противоположность по отношенію къ церковному ученію о Тройцѣ, первый, какъ сейчасъ увидимъ, представляетъ собою только одностороннее его пониманіе, не исключающее возможности для перехода къ болѣе всестороннему и возвышенному пониманію.

Главная мысль, которою проникается и опредѣляется все ученіе Оригеново объ ипостасности божескихъ лицъ, есть мысль о существованіи въ божескомъ существѣ различія между тѣмъ, что̀ есть въ немъ первоначальнаго и производительнаго, и тѣмъ, что есть въ немъ же по своему бытію вторичнаго и производнаго. На этого рода различіи внутри Божества онъ въ послѣднемъ своемъ основаніи опираетъ всѣ доводы свои въ пользу ипостаснаго отличія отъ Отца, какъ Сына, такъ и Духа Святаго, относя къ первому первоначальность по бытію, а къ послѣднимъ вторичность и производность.

Чтобы опредѣлить ипостасное различіе между Отцемъ и Сыномъ, Оригенъ находитъ нужнымъ сосредоточить все свое вниманіе на выясненіи понятія о Сынѣ, какъ истинномъ или естественно и существенно рожденномъ отъ Отца Сынѣ, вмѣсто того, чтобы, какъ большею частію дѣлали доселѣ, останавливаться главнымъ образомъ на разъясненіи представленія о Немъ, какъ Словѣ Божіемъ. Сынъ, по Оригену, не есть только Слово Божіе [1]), а есть истинный по естеству, а не по усыновленію (natura et non adoptione) Сынъ Божій [2]), Сынъ, рожденный отъ Бога Отца, но не такъ, какъ рождаются люди и другія живыя существа во времени и чрезъ истеченіе или отдѣленіе отъ рождающей сущности [3]), а рождаемый отъ Него

[1]) Comment. in Joann. t. I. n. 23 (Curs. compl. Patr. graec. T. XIV. col. 60).

[2]) Ibid. T. V. n. 4. (col. 195).

[3]) De princip. lib. 1. c. 2. n. 4.

подобно тому, какъ воля происходитъ отъ разума [1]), и рождаемый притомъ отъ Него вѣчно и безъ отдѣленія отъ Его божескаго существа. *Днесь*, когда по словамъ Бога Отца рождается Его Сынъ, обнимаетъ собою не время опредѣленнаго дня, потому что для Бога нѣтъ ни вечера, ни утра, а простирается на все продолженіе вѣчности съ ея безначальною и безконечною жизнію [2]). Богъ поэтому не начиналъ быть Отцемъ подобно тому, какъ это бываетъ съ людьми, коимъ природа ихъ препятствуетъ сдѣлаться отцами прежде извѣстнаго времени. Если Богъ всегда совершенъ, если у Него всегда есть возможность быть Отцемъ, если для Него есть совершенство быть Отцемъ такого Сына, то что Ему препятствовало совершать это дѣйствіе, чтобы не лишать Себя совершенства? Почему Ему не сдѣлаться Отцемъ, если только Онъ могъ [3])? Тотъ, поэтому, былъ бы повиненъ въ нечестивой хулѣ на Самого нерожденнаго Отца, кто бы сталъ утверждать, что Слово или мудрость Божія получило свое бытіе вначалѣ — во времени, а вмѣстѣ съ этимъ сталъ бы отрицать и то, что Отецъ всегда былъ Отцемъ Слова и всегда рождалъ Его [4]). Сынъ есть сіяніе славы Отчей, но сіяніе славы не рождается одинъ разъ, чтобы потомъ перестать рождаться. Оно рождается, пока продолжается свѣтъ, который его производитъ. Посему Господь есть премудрость Божія, а премудрость есть сіяніе свѣта вѣчнаго. Потому то вѣчное сіяніе — Господь говоритъ о Себѣ: *прежде всѣхъ холмовъ рождаетъ Мя*, а не *роди Мя*, Сынъ постоянно рождается отъ Отца [5]), такъ что нельзя вообразить

---

[1]) Ibid. n. 6.

[2]) Comment. in Ioann. T. I. n. 32.

[3]) In Genes. T. I. (Patr. curs. compl. graec. T. XII. col. 45).

[4]) De princip. lib. I. c. 2. n. 3.

[5]) In Ierem. homil. IX. n. 4. (Patr. curs. compl. graec. T. XIII. col. 357). Можно замѣтить, что Оригенъ о вѣчномъ рожденіи Сына учитъ такъ ясно и рѣшительно, какъ не училъ о немъ никто изъ прежнихъ отцовъ и учителей

ни одного такого мгновенія, въ которое бы Отецъ могъ оставаться безъ рожденія своей мудрости [1]).

Между тѣмъ, какъ Сынъ отъ Отца рожденъ (γεννητός) и обязанъ Ему своимъ бытіемъ (γενητός), Отецъ ни отъ кого не рожденъ (ἀγέννητος) и никому не обязанъ Своимъ бытіемъ (ἀγένητος) [2]). А въ томъ и другомъ, по Оригену заключается существенное различіе, требующее отличать въ Сынѣ ипостась совершенно особенную и отличную отъ Отца. Тогда какъ Отецъ, будучи ἀγέννητος, есть ὁ Θεός (съ членомъ) или αὐτό-Θεός, т. е. Самъ чрезъ Себя Богъ, Сынъ, какъ γέννητος есть только Θεός (безъ члена), т. е. Богъ, имѣющій божество по заимствованію его отъ Отца, или по участію въ Его божествѣ (μετοχῇ τῆς ἐκείνου Θεότητος), хотя по отношенію къ другимъ богамъ, т. е. ангеламъ Онъ есть ὁ Θεός потому что для нихъ является источникомъ божественныхъ даровъ и дѣлаетъ ихъ, подобно Себѣ, участниками въ божествѣ [3]). Отецъ, какъ первооснова всего, есть бытіе безусловно единое, простое и всеобщее или всеобъемлющее, бытіе же Сына, какъ γεννητοῦ или γενητοῦ является въ извѣстномъ отношеніи множественнымъ (διὰ τὰ πολλά) [4]) и частнымъ или опредѣленнымъ, потому что Онъ есть субстанція субстанцій и идея идей (οὐσία οὐσιῶν καὶ ἰδέα ἰδεῶν), тогда какъ Отецъ превыше всего этого (ἐπέκεινα πάντων) [5]). Отецъ, какъ первоосновный и первоисточный разумъ, есть ὁ Λόγος,

---

церкви, державшихся образа представленія о Сынѣ, какъ Логосѣ ἐνδιάθετος и προφορικός. Но это ученіе много теряетъ отъ присовокупленія къ нему ученія о вѣчномъ твореніи міра, ставимаго въ параллель съ вѣчнымъ рожденіемъ Сына, хотя то и другое отличается Оригеномъ (De princip. lib. I. c. 2. n. 10; lib. III. c. 5. n. 3).

1) De princip. lib. I. c. 2. n. 2.

2) In Ioann. T. II. n. 6.

3) In Ioann. T. II. n. 2.

4) Ibid. T. I. n. 22.

5) Contr. Cels. lib. VI. n. 64.

т. е. разумъ, понимаемый въ смыслѣ верховнаго и всеобщаго мыслящаго начала (σοφία), Сынъ же, какъ представляющій въ Своемъ бытіи нѣчто вторичное или производное по отношенію къ Отцу, есть просто Λόγος, т. е. тотъ же божественный разумъ, только являющійся въ многоразличіи частныхъ и опредѣленныхъ мыслей [1]), хотя по отношенію ко всѣмъ конечнымъ мыслящимъ духамъ (Λόγοις) и онъ можетъ быть названъ ὁ Λόγος [2]), потому что Онъ служитъ для нихъ первоосновою или первоисточникомъ, и они относятся къ Нему, какъ части къ цѣлому, какъ виды къ роду (ὡς ἐν ὅλῳ μέρη, ἢ ὡς ἐν γένει εἴδη τοῦ ἐν ἀρχῇ) [3]). Отецъ, далѣе, по тому же самому, что ἀγέννητος, есть собственно и по преимуществу Творецъ міра, какъ положившій устроить его по идеямъ и предначертаніямъ, существовавшимъ въ Его Сынѣ, подобно тому, какъ домъ или корабль устраивается по идеямъ и чертежамъ строителя [4]). Сынъ же, какъ γεννητός, есть, такъ сказать, вторичный дѣятель въ твореніи міра, Онъ есть творецъ и устроитель міра по волѣ Отца [5]). И въ управленіи міромъ, тогда какъ власть и дѣятельность Отца простирается на все, власть и дѣятельность Сына простирается по преимуществу на одни разумныя существа [6]). Вообще же Отецъ, какъ ἀγέννητος, есть сама по себѣ истина, сама по себѣ жизнь [7]), само по себѣ благо [8]), тогда какъ

---

1) In Ioann. T. II. n. 2.

2) Ibid. T. I. n. 42.

3) Contr. Cels. lib. V. n. 22. In Ioann. T. VI. n. 22. Можно замѣтить, что Оригенъ своимъ различеніемъ въ Богѣ σοφίας, какъ силы, въ себѣ самой служащей основою мышленія и Λόγου, какъ разума, многоразлично проявляющагося въ мышленіи, сдѣлалъ лишнимъ прежнее различіе между Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός.

4) In Ioann. T. I. n. 22.

5) Contr. Cels. lib. 17. n. 60. In Ioann. T. II. n. 6.

6) De princip. lib. I. c. 3. n. 7.

7) In Ioann. T. VI. n. 3.

8) De princip. lib. I. c. 2. n. 11.

Сынъ есть таже истина, таже жизнь, тоже благо, но въ отображенномъ или производномъ видѣ. Отношеніе между Нимъ и Отцемъ можно сравнить съ тѣмъ отношеніемъ, какое находится между разсѣевающимся и свѣтящимъ во тьмѣ свѣтомъ и свѣтомъ въ себѣ самомъ свѣтоноснымъ и неприступнымъ [1]), или какое находится между копіею статуи въ уменьшенномъ видѣ и самою статуею [2]).

Сынъ, слѣдовательно, не тоже, что Отецъ, а есть иной по отношенію къ Отцу, иной не по имени только, а по своему дѣйствительному ипостасному различію (ἑτέρᾳ ἰδιότητι) [3]). Онъ не представляется только инымъ или есть иной только въ чисто мысленномъ созерцаніи, или въ воображеніи людей (οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός... κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα), а есть таковъ на самомъ дѣлѣ [4]). Богъ—Слово не есть что либо похожее на простое, состоящее изъ слоговъ, человѣческое слово, которое не имѣетъ въ самомъ себѣ, независимо отъ говорящаго, ничего дѣйствительнаго, и потому, по своемъ произнесеніи, тотчасъ изсчезаетъ, а есть напротивъ ипостась, имѣющая свое особенное бытіе (οὐσίαν) отдѣльно отъ Отца (κεχωρισμένον τοῦ Πατρός) [5]),—есть разумное живое существо (rationabile animal), обладающее своимъ особеннымъ самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ [6]), и имѣющее, подобно всѣмъ другимъ разумнымъ существамъ, свой особенный индивидуальный образъ личнаго бытія (περιγραφήν), отличающій Его отъ Отца и всѣхъ другихъ существъ [7]). Отъ другихъ существъ Онъ отличается тѣмъ, что безмѣрно выше

---

[1]) In Ioann. T. II. n. 18.
[2]) De princip. lib. I. c. 2. n. 8.
[3]) In Ioann. T. II. n. 2.
[4]) Ibid. T. I. n. 39.
[5]) Ibid. n. 23 et 42.
[6]) De princip. lib. III. c. 1. n. 3.
[7]) In Ioann. T. I. n. 42.

ихъ и превосходнѣе, отъ Отца же тѣмъ, что Отецъ, Который есть больше Его, выше и превосходнѣе Его Самого [1]).

Такое же различеніе Оригенъ дѣлаетъ и между Отцемъ и Духомъ, чтобы утвердить ипостасность послѣдняго. Разность здѣсь только та, что онъ противопоставляетъ Отцу Св. Духа, какъ только γενητόν, а не какъ γεννητόν, т. е. какъ получившаго бытіе въ общемъ смыслѣ сего слова, а не получившаго его чрезъ рожденіе, какъ это говорилось о Сынѣ; кромѣ того, какъ сейчасъ увидимъ, онъ производитъ бытіе Духа отъ Отца не непосредственно, а при посредствѣ и участіи Сына.

Касаясь происхожденія Св. Духа, Оригенъ ставитъ такой вопросъ: „если все произошло чрезъ Слово, то не чрезъ Него ли произошелъ также и Духъ Святый“? и отвѣчаетъ на него слѣдующимъ разсужденіемъ. „Я думаю, говоритъ онъ, что тѣмъ, которые признаютъ Духа за получившаго бытіе—γενητόν, и допускаютъ, что все произошло чрезъ Слово, необходимо признать и то, что Духъ произошелъ чрезъ Слово, такъ какъ Слово древнѣе, чѣмъ Духъ; а кто не желаетъ принять, что Духъ произошелъ чрезъ Христа, тотъ долженъ Самого Духа признать за нерожденнаго ἀγέννητον... Кромѣ этихъ двухъ мнѣній существуетъ еще третье, по которому или соглашаются, что Духъ Святый произошелъ чрезъ Слово, или считаютъ Его нерожденнымъ ἀγέννητον, но не признаютъ за нимъ никакой особенной сущности (μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν), отличающей Его отъ Отца и Сына... Мы же, будучи убѣждены, что существуютъ три ипостаси (τρεῖς ὑποστάσεις)—Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, и что нѣтъ никакого другаго нерожденнаго (ἀγέννητον) кромѣ Отца, принимаемъ за болѣе благочестивое и вѣрное, что, тогда какъ все произошло чрезъ Слово, Святый Духъ по чести и порядку выше всего происшедшаго отъ Отца чрезъ Христа. Можетъ быть и причина того, почему Онъ не называется

[1]) Ibid. T. II. n. 6; T. XIII. n. 25.

Сыномъ Божіимъ, въ томъ заключается, что только единородный по естеству отъ начала былъ Сыномъ, въ Которомъ повидимому имѣетъ нужду и Святый Духъ, такъ какъ Сынъ служитъ Его ипостасью, не въ томъ только, что Онъ получаетъ бытіе, но и въ томъ, что Онъ есть и премудрый, и разумный, и праведный, и все то, что̀ должно мыслить о Немъ" [1]). Свое разсужденіе Оригенъ заключаетъ слѣдующимъ замѣчаніемъ: „все это мы обсуждали для тѣхъ, кто желалъ бы яснѣе увидѣть, что такъ какъ все произошло чрезъ Слово, то и Духъ произошелъ чрезъ Слово, будучи мыслимъ какъ одно изъ всего стоящаго ниже (ὑποδεεστέρων) Того, чрезъ Кого оно произошло" [2]).

При чтеніи этихъ мѣстъ прежде всего естественно возникаетъ то недоумѣніе, не ставилъ ли Оригенъ Св. Духа въ ряду созданныхъ Словомъ тварей, такъ какъ онъ трактуетъ о происхожденіи Духа на основаніи словъ: *вся Тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (Іоан. 1, 3), гдѣ рѣчь не о чемъ либо иномъ, какъ только о происхожденіи всего тварнаго. Но, какъ мы скоро увидимъ, Оригенъ совершенно чуждъ былъ той мысли, чтобы включать въ кругъ тварей Святаго Духа, Котораго онъ относитъ къ лицамъ Св. Тройцы, ставимой имъ выше всего тварнаго и временнаго [3]), и о Которомъ училъ, „что Онъ всегда соприсущъ Отцу и Сыну, и что̀ всегда есть, и былъ, и будетъ, какъ Отецъ и Сынъ" [4]). Въ его цѣляхъ было выразить только ту мысль, что Духъ, какъ и Сынъ, обладаетъ не первоосновнымъ или первичнымъ, а производнымъ или вторичнымъ бытіемъ, почерпая его, какъ и Сынъ, изъ

[1]) In Ioann. T. II. n. 6.
[2]) Ibidem.
[3]) De princip. lib. IV. n. 28.
[4]) Comment. in epist. ad Rom. lib. VI. n. 7 (Curs. compl. Patr. graec. T. XIV. col. 1706).

первоосновы бытія или первоисточника, каковымъ есть одинъ только Отецъ нерожденный ἀγέννητος и не производный ἀγένητος [1]), почему употребляемое Оригеномъ по отношенію къ Св. Духу выраженіе—γενητόν должно быть понимаемо, какъ и въ примѣненіи къ Сыну, не въ смыслѣ тварнаго происхожденія или созданности, а въ смыслѣ вообще заимствованія или полученія отъ другаго своего бытія. Тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію то, что Оригенъ, хотя первоисточникомъ Св. Духа считалъ Самого Отца, отъ Котораго Духъ происходитъ, тогда какъ Сынъ отъ Него рождается [2]), но въ то же время Сына признавалъ посредникомъ въ происхожденіи Св. Духа, утверждая, что Онъ произошелъ чрезъ Сына. Эта особенность въ ученіи Оригеновомъ объ исхожденіи Св. Духа, по его же собственному признанію, не имѣла для себя основанія въ преданіи церковномъ [3]), а была дѣломъ только его личнаго мнѣнія. Мнѣніе же это, что не трудно замѣтить, возникло изъ его строго-субординаціанскаго взгляда на Тройцу, который представлялся ему болѣе всего пригоднымъ какъ для того, чтобы удобнѣе примирить троичность въ Божествѣ съ Его единствомъ, такъ и для того, чтобы явственнѣе и рѣзче оттѣнить самую ипостасность божескихъ лицъ. Поставивъ Сына въ отношеніе подчиненности къ Отцу, онъ, проводя далѣе свое субординаціанское воззрѣніе, нашелъ нужнымъ примѣнить такое же точно положеніе и къ Духу въ Его отношеніи къ

[1]) De princip. lib. I. c. 2. n. 13.

[2]) Principalis bonitas in Deo sentienda est Patre, ex quo Filius natus, vel Spiritus sanctus procedens, sine dubio bonitatis ejus naturam in se refert, quae est in eo fonte de quo vel natus est Filius, vel procedit Spiritus sanctus (De princip. lib. I. c. 2. n. 13). Sicut... unus est natura Filius et Unigenitus de Patre, ita et Spiritus unus est qui vere ex ipso Deo procedit (Comment. in epist. ad Rom. lib. VII. n. 1).

[3]) Въ качествѣ церковнаго преданія онъ опредѣленно выражаетъ только свою вѣру въ Духа Святаго, какъ въ „чести и достоинствѣ соединеннаго со Отцемъ и Сыномъ". Относительно же остальнаго замѣчаетъ: „то не ясно разли-

Сыну. Потому то онъ насколько возвышаетъ Отца предъ Сыномъ, указывая послѣднему сравнительно низшее мѣсто по отношенію къ Отцу, настолько же въ свою очередь возвышаетъ Сына предъ Духомъ, желая поставить Духа на низшемъ или подчиненномъ мѣстѣ въ Его отношеніи къ Сыну. Сила Отца, по Оригену, больше, чѣмъ сила Сына и Духа Святаго (ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ Πατρὸς παρὰ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον) [1], потому что Сынъ и Духъ Святый, хотя несравненно и даже безмѣрно превосходятъ все произшедшее, но насколько превосходятъ они все остальное и даже лучшее изъ него, настолько или даже болѣе превосходитъ Ихъ самихъ Отецъ [2]). Сила же Сына больше, чѣмъ сила Духа Святаго, а сила Духа Святаго превосходнѣе, чѣмъ сила всѣхъ прочихъ святыхъ (πλεῖον δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια) [3]). Тогда какъ дѣятельность Отца распространяется на все сущее, дѣятельность Сына, какъ меньшаго сравнительно съ Отцемъ, или втораго по Отцѣ, простирается только на все разумное, дѣятельность же Духа, какъ еще меньшаго, простирается только на святыхъ [4]).

Само собою понятно, что при такомъ слишкомъ рѣзкомъ различеніи Сына и Духа отъ Отца Ихъ ипостасность стано-

чается, есть ли Онъ получившій бытіе или нѣтъ (по Руфину: natus, an innatus т. е. γεννητός и ἀγέννητος, но чтеніе: γενητός и ἀγένητος сообразнѣе съ смысломъ рѣчи и оправдывается позднѣйшими упреками учителей за сомнѣніе Оригеново (factus, an infectus Spiritus), должно ли Его считать и за Сына Божія, или нѣтъ,—но это нужно по силамъ узнавать изъ св. Писанія и изслѣдовать чрезъ подробное изысканіе (De princ. Praefat. n. 4).

[1]) De princip. lib. I. c. 3. n. 5.

[2]) Πάντων μὲν γενητῶν ὑπερέχειν, οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμεν τὸν Σωτῆρα, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τῶν τυχόντων (In Ioann. T. XIII. n. 25. Curs. Patr. graec. T. XIV. col. 441).

[3]) De princip. lib. I. c. 3. n. 5.

[4]) Ibidem.

вилась совершенно ясною и очевидною даже до нѣкотораго рода наглядности или осязательности. Но мало того, что съ этой точки зрѣнія Сынъ и Духъ являлись дѣйствительными и самостоятельными Лицами отличными отъ Отца,—Они могли представляться даже отдѣльными отъ Отца и стоящими внѣ и ниже Его существами, такъ что естественно могло возникать недоумѣніе, не иная ли у Нихъ сущность, чѣмъ у Отца, и не находятся ли Они внѣ области божескаго существа, составляя Собою только примыкающую къ Божеству вершину тварныхъ существъ. Подобное недоумѣніе, вѣроятно, предвидѣлось самимъ Оригеномъ, почему онъ, какъ сейчасъ увидимъ, съ такою же твердостію и рѣшительностію утверждаетъ единоестественность съ Отцемъ или божественность Сына и Духа, съ какою отстаивалъ Ихъ дѣйствительную, а не воображаемую только ипостасность.

По Оригену, одинаково лживо мнѣніе о Троицѣ, какъ тѣхъ еретиковъ, которые смѣшиваютъ ипостаси, утверждая, что Сынъ и Духъ суть только разныя наименованія одного и того же Лица Бога Отца, такъ и тѣхъ, которые раздѣляютъ Сына и Духа съ Отцемъ, признавая въ нихъ иную природу (alterius naturae) сравнительно съ природою Отца, истина же принадлежитъ тому, кто какъ Отцу, такъ и Сыну и Св. Духу усвояетъ принадлежащія каждому изъ нихъ Свои особенныя свойства, и въ тоже время не признаетъ никакого различія между Ними по субстанціи или естеству [1]). Онъ Самъ, слѣдо-

[1]) Sunt omnes haeretici, qui Patrem quidem, et Filium, et Spiritum sanctum annuntiant, sed non bene, neque fideliter annuntiant, et ut enim male separant Filium a Patre, ut alterius naturae Patrem, alterius Filium dicant: aut male confudunt, ut vel ex tribus compositum Deum, vel trinae tantummodo appelationis in eo esse vocabulum putent. Qui autem bene annuntiat bona, proprietates quidem Patri, et Filii, et Spiritui sancto suas cuique dabit; nihil autem diversitatis esse confitebitur in substantia vel natura. Comment. in epist. ad Rom. lib. VIII. n. 5.

вательно, по своему сознанію, совершенно чуждъ былъ той мысли, чтобы Сына и Св. Духа выдѣлять изъ области божескаго существа и считать по отношенію къ Отцу иносущными. А что и на самомъ дѣлѣ онъ оставался вѣренъ этому сознанію, подтвержденіемъ этому служитъ весьма много мѣстъ въ его твореніяхъ, которыя содержатъ въ себѣ прямое и совершенно ясное ученіе о единоестественности Лицъ Св. Тройцы. Такъ, напр. изъясняя аллегорически изреченіе въ книгѣ Притчей: *пій воды отъ источника твоихъ кладенцевъ* (Притч. 5, 15), онъ спрашиваетъ: что такое эти кладенцы и что составляетъ ихъ источникъ, и отвѣчаетъ на это слѣдующимъ: „думаю, что вѣдѣніе нерожденнаго Отца можно принять за одинъ кладенецъ, а вѣдѣніе единороднаго Его Сына—за другой... Вѣдѣніе же Духа Святаго—это третій кладенецъ... Эта множественность колодцевъ указываетъ на различіе (въ Богѣ) трехъ Лицъ, Отца, Сына и Св. Духа, а то, что у этихъ колодцевъ только одинъ источникъ, указываетъ, что и въ Тройцѣ—одна субстанція и природа“ (una substantia est et natura trinitatis)[1]). Здѣсь Оригенъ совершенно ясно и безъ всякихъ колебаній утверждаетъ, что въ глубинѣ Тройцы лежитъ одна и таже субстанція или природа, составляющая собою какъ бы одинъ общій источникъ для всѣхъ трехъ ея Лицъ. Эту же самую мысль и съ такою же ясностію высказываетъ онъ по поводу того, что въ Писаніи и Духъ Святый называется Духомъ любви, и Отецъ именуется любовію, и Сынъ называется Сыномъ любви. „Если, по поводу этого замѣчаетъ онъ, Духъ есть Духъ любви, и Сынъ есть Сынъ любви, какъ и Богъ есть любовь, то очевидно, что какъ Сынъ, такъ и Духъ Святый—изъ одного и того же источника божественнаго существа Отца“ (ex uno Paternae Deitatis fonte)[2]). Не иную, конечно,

[1]) In Numer. homil. XII. n. I. (Patr. curs comp. graec. T. XII. col. 657).
[2]) Comment. in epist. ad Rom. lib. IV. n. 9.

мысль выражалъ Оригенъ и тогда, когда училъ, что природа Тройцы ничего общаго не имѣетъ съ тварію (nihilsit cum creatura commune)[1]), что объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, что ни говорится, должно быть представляемо выше всякаго времени, выше вѣковъ и самой вѣчности[2]), и что наконецъ одна только Тройца досточтима и достопоклоняема, такъ что покло-няться кому либо кромѣ Отца и Сына и Святаго Духа было бы преступнымъ нечестіемъ[3]).

Въ частности же Сынъ Божій, по Оригену, не есть только Сынъ по усыновленію[4]), въ какомъ смыслѣ есть много сыновъ Божіихъ, а есть по естеству Сынъ Божій (natura filius)[5]) почему и называется единороднымъ (idcirco et unigenitus dicitur)[6]). Онъ есть одно съ Отцемъ по отношенію къ свойствамъ природы (ad naturae proprietatem referendam)[7]) и вслѣдствіе единства Своего съ Отцемъ по природѣ и субстанціи (naturae ac substantiae... unitate) Онъ въ отношеніи къ Отцу— тоже, чѣмъ былъ Сиѳъ въ отношеніи къ Адаму, бывъ рожденъ отъ него по его образу и по его виду[8]). Онъ также есть едино съ Отцемъ и по единству, согласію и тождеству воли (ἕν τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφονίᾳ, καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος)[9]) И вообще Его единство съ Отцемъ, Который неразлученъ съ

---

[1]) Ibid lib. IX. n. 13.

[2]) Supra omne autem tempus, et supra omnia saecula, et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de Patre et Filio et Spiritu sancto dicuntur (De princip. lib. IV. n. 28).

[3]) Breviter... dicamus, adorare alium quempiam praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum, impietatis est crimen (Comment. in epist. ad Rom. lib. 1. n 16).

[4]) In Ioann. T. II. n. 30.

[5]) Comment. in epist. ad Rom. lib. VII. n. 1.

[6]) De princip. lib. 1. c. 2. n. 5.

[7]) Ibid. lib. III. c. 6. n. 1.

[8]) Ibid. lib. 1. c. 2. n. 6.

[9]) Contr. Cels. lib. VIII. n. 12.

Нимъ (inseparabilis a Filio)[1]), такъ внутренне и нераздѣльно, что если кто видѣлъ Его, тотъ видѣлъ Самого Отца Его[2]),— и таковое чествованіе Сына, какъ Бога, ничуть не противорѣчитъ божескому почитанію Его Отца, потому что тотъ и другой есть единый Богъ (unus est uterque Deus)[3]).

И Духъ Святый, по Оригену, не стоитъ внѣ области существа божественнаго, „будучи по чести и достоинству сопричастникомъ Отца и Сына[4]). Ибо какъ по слову Писанія: *азъ рѣхъ: бози есте и сынове Вышняго вси* (Пс. 8, 6), есть многіе сыны Божіи (по благодати), тогда какъ по природѣ есть одинъ только Сынъ, единороднымъ родившійся изъ Отца, чрезъ Котораго всѣ получаютъ названіе сыновъ, такъ точно, хотя есть многіе духи (по благодати), но одинъ только есть Духъ, Который изъ Самого Бога поистинѣ исходитъ и даруетъ благодать какъ Своего именованія, такъ и освященія всѣмъ прочимъ духамъ[5]). Вслѣдствіе этого-то высокаго преимущества и достоинства по своему существу Духа Святаго (tantae esse

---

[1]) De princip. lib. IV. n. 28.

[2]) Contr. Cels. lib. VIII. n. 12.

[3]) Comment. in epist. ad Rom. lib. VII. n. 13. Можно замѣтить, что Оригенъ иногда слишкомъ настаиваетъ на томъ, что Сынъ есть только образъ Божій, а не самый Богъ, и даже выражается такъ, что Сынъ есть образъ благости и сіяніе, но не Отца, а только славы Его и вѣчнаго свѣта,—есть дыханіе, но не Отца, а только силы Его (Comment. in Ioann. T. XIII. n. 25). Но должно думать, что Оригенъ здѣсь имѣлъ въ виду только то, чтобы въ предотвращеніе смѣшенія Сына съ Отцемъ провести, сколько можно рѣзче, черту различенія между Ними, какъ между ἀγέννητον и γεννητόν, т. е. какъ между первоосновнымъ или источнымъ и производнымъ или вторичнымъ бытіемъ въ самомъ же божескомъ существѣ. Такъ, напр. говоря объ Отцѣ, что Онъ есть единый благій, а Сынъ—только образъ Его благости, самъ Оригенъ объясняетъ, что это не то значитъ, чтобы Сынъ былъ чуждъ той благости, какою обладаетъ Отецъ, а то, что Отецъ благъ principaliter, какъ источникъ благости, Сынъ же благъ какъ уже происходящій изъ этого источника (De princip. lib. 1. c. 2. n. 13).

[4]) De princip. Praefat. n. 4.

[5]) Comment. in epist. ad Rom. lib. VII. n. 1.

auctoritatis et dignitatis substantiam Spiritus Sancti), и крещеніе бываетъ спасительнымъ не иначе, какъ если только совершается во имя все превосходящей Тройцы, т. е. во имя Отца и Сына и Святаго Духа, если, т. е. къ нерожденному Богу Отцу и единородному Его Сыну присоединяется еще имя Святаго Духа [1]). Безъ Святаго же Духа нельзя сдѣлаться причастникомъ ни Отца, ни Сына" [2]).

Все это такъ ясно и сильно говоритъ въ пользу единосущія съ Отцемъ Сына и Духа, что не остается никакого мѣста для предположенія, будто бы Оригенъ Сына и Духа считалъ иносущными въ отношеніи къ Отцу [3]). Но спрашивается, какъ же согласить съ этимъ то воззрѣніе Оригеново, по которому онъ Сына и Духа настолько считалъ отличными отъ Отца, что представлялъ Ихъ меньшими Его и стоящими какъ бы внѣ и ниже Его? Простой отвѣтъ на это тотъ, что хотя Оригенъ представлялъ Сына и Духа отличными отъ Отца и меньшими Его или низшими существами, но въ тоже время мыслилъ Ихъ не иначе какъ во внутреннемъ и нераздѣльномъ единствѣ съ Отцемъ, на Которомъ Они всегда утверждаются, какъ на своемъ корнѣ, и изъ Котораго, какъ своего источника, почерпаютъ тоже самое бытіе и туже самую жизнь какими обладаетъ Онъ Самъ. Они, съ его точки зрѣнія, не суть что либо иное или внѣшнее по отношенію къ божественной сущности, которою обладаетъ Отецъ, а въ нихъ—таже самая сущность, только сосредочивающаяся въ сравнительно меньшихъ кругахъ, почему они такъ относятся къ Отцу, какъ

---

[1]) De princip. lib. 1. c. 3. n. 2.

[2]) Ibid. n. 5.

[3]) Потому то и не безъ основанія считали Оригена неповиннымъ въ аріанскомъ иносущіи знаменитые учители церкви, напр. мученикъ Памфилъ, св. Аѳанасій (de decret. nicen synod.), Василій великій, Григорій Богословъ и даже соборъ александрійскій, бывшій подъ предсѣдательствомъ Ѳеофила,—противника Оригенова.

содержимое къ содержащему, или частное къ общему. Если существо Духа представляетъ собою кругъ божественнаго бытія сравнительно меньшій, а существо Сына—сравнительно большій, то за то тотъ и другой заключаются внутри еще сравнительно большаго круга существа Отчаго, который обнимаетъ ихъ собою и ограждаетъ ихъ вмѣстѣ съ Собою отъ всего внѣ находящагося, конечнаго и тварнаго. Этотъ образъ представленія былъ придуманъ и строго преслѣдуемъ Оригеномъ, конечно, не съ иною цѣлію, какъ тою, чтобы достигнуть желаемаго примиренія съ единствомъ Божіимъ строго и рѣзко дѣлаемаго имъ различенія между ипостасями Сына и Духа и ипостасію Отца. Хотя Сынъ и Духъ, по Оригену, представляютъ Собою отдѣльныя отъ Отца и самостоятельныя существа, но такъ какъ Они относятся къ Отцу, какъ меньшее къ большему, какъ частное къ общему, какъ содержимое къ содержащему, то ничуть не нарушаютъ Собою единства божеской сущности, потому что она всегда сосредоточивается въ одномъ Отцѣ, какъ своей первооснову и источникѣ, на Сына же и Духа переходитъ только въ видѣ ручьевъ, не отдѣлимыхъ отъ своего источника. Хотя Сынъ и Духъ образуютъ два особенныхъ по отношенію къ Отцу субъекта съ особымъ самосознаніемъ и особенною волею, но такъ какъ Они подчинены Отцу, то Ихъ сознаніе представляетъ собою ни что иное, какъ олицетвореніе сознанія Самого Отца, и Ихъ воля ни что иное, какъ воплощеніе воли Самого же Отца, такъ что, поэтому, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ образуютъ Собою одно нераздѣльное единство, подобно тому, какъ вѣрующіе, будучи различными по личному сознанію, составляютъ одно сердце и одну душу [1]. Пытаясь же этимъ путемъ достигнуть примиренія троичности ипостасей въ Богѣ съ Его единствомъ, Оригенъ если погрѣшалъ противъ чего либо, то не противъ единосущія или едино-

[1]) Contr Cels. lib. VIII. n. 12.

естественности Лицъ въ Божествѣ, а противъ Ихъ равносущія, такъ какъ Сына и Духа ставилъ онъ ниже Отца и въ подчиненіи Ему, не по личному только Ихъ бытію и личнымъ отношеніямъ, а по самому Ихъ существу. Но этотъ недостатокъ общъ Оригену со всѣми другими учителями этой эпохи, которые подъ вліяніемъ полемики съ патрипассіанами, опиравшимися по преимуществу на единосущіе Божескихъ Лицъ, не могли удержаться отъ того, чтобы не простирать ипостаснаго различія этихъ Лицъ на самое ихъ существо, отъ чего естественно должно было болѣе или менѣе затрогиваться и колебаться ихъ полное равносущіе. Правда, у Оригена больше, чѣмъ у кого либо, выступаетъ наружу неравенство между Лицами Божескими, но все же это не аріанское иносущіе, которое совершенно было ему чуждо. Скорѣе бы можно было упрекнуть Оригена въ тритеизмѣ за особенную выпуклость и рѣзкость его выраженій въ изображеніи ипостасной отдѣльности божескихъ лицъ, но отнюдь не въ допущеніи имъ Ихъ иносущія. Если впослѣдствіи аріане, влагая въ его выраженія и обороты свой собственный смыслъ, пользовались ими для подтвержденія своего лжеученія, то не нужно забывать, что въ ученіи Оригеновомъ о Тройцѣ не находили ничего противнаго ученію никейскому даже такого рода знаменитые поборники православія, каковы были напр. св. Аѳанасій [1]), Василій великій и Григорій богословъ [2]). Между тѣмъ въ поль-

---

[1]) Вотъ свидѣтельство *Аѳанасіево*: „что Слово—вѣчно, соприсуще Отцу и есть собственность не иной, но Отчей сущности, или ипостаси, какъ изрекли бывшіе на соборѣ, можно еще вамъ слышать и у трудолюбиваго Оригена. Если онъ нѣчто писалъ въ видѣ спора и состязанія, то нужно принимать это не за его собственный образъ мыслей, но за мудрованіе тѣхъ, которые усиленно съ нимъ спорили. Собственный же образъ мыслей этого трудолюбиваго мужа (нужно искать) тамъ, гдѣ онъ излагаетъ ихъ въ видѣ опредѣленій" (De decret. Nic. synod. n. 27.

[2]) *Василій великій и Григорій богословъ* извлекли изъ сочиненій Оригеновыхъ цѣлую книгу догматическаго содержанія для назиданія вѣрующихъ.

зу Оригена много говоритъ то важное обстоятельство, что непосредственные его ученики и чтители св. Діонисій и Григорій не смотря на то, что воззрѣніе Оригеново на Троицу больше, чѣмъ кто либо другой, знали и усвоили себѣ, не смотря на то, что, подобно ему, столь же строго и рѣзко разграничивали ипостаси въ Божествѣ, когда потребовали обстоятельства, стали учить съ неменьшею твердостію и положительностію объ Ихъ единосущіи, конечно, безъ противорѣчія и насилія своимъ прежнимъ убѣжденіямъ. Это сейчасъ мы увидимъ[1]).

§ 110.

Св. Діонисій александрійскій.

Святый Діонисій, какъ извѣстно, былъ свидѣтелемъ настолько быстраго и широкаго распространенія савелліанизма въ Пентаполѣ, что оно, какъ казалось угрожало опасностью совершенному прекращенію въ церквахъ проповѣди о Сынѣ Божіемъ[2]). Не могши оставаться равнодушнымъ къ этому гибельному злу, поражавшему не только простыхъ вѣрующихъ, но и епископовъ, онъ, по словамъ св. Аѳанасія, такъ поступалъ въ отношеніи къ еретикамъ, какъ поступаетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ врачъ, употребляя противъ болѣзни такого рода средства, которыя со стороны могутъ показаться не пригодными[3]), а по свидѣтельству Василія великаго, вслѣдствіе

---

[1]) Какимъ образомъ учители церкви такъ легко переходили отъ рѣзкаго обособленія лицъ божескихъ къ признанію полнаго ихъ единосущія, это объясняется тѣмъ, что имъ всегда присуща была мысль о нераздѣльности Божескихъ Лицъ, даже и тогда, какъ ихъ слишкомъ рѣзко обособляли и разграничивали. Замѣчательный образчикъ въ этомъ отношеніи представляетъ образъ воззрѣнія *Зенона веронскаго,* жившаго около времени Оригена. Отца и Сына онъ сравнивалъ съ двумя морями, но представлялъ эти моря соединенными между собою проливомъ (De Genes. serm. I. in Bibl. maxim. T. III. ed. Lugdun. 1677, p. 359).

[2]) Athanas. De sentent. Dionys. n. 5.

[3]) Ibid. n. 6.

увлеченія своею ревностію, даже заходилъ въ семъ случаѣ слишкомъ далеко, ставши поступать такъ, какъ тотъ садовникъ, который, начавъ выпрямлять кривизну молодаго растенія, но не соблюдая при этомъ умѣренности въ разгибѣ, не останавливается на серединѣ и перегибаетъ стебель въ противную сторону [1]). Этимъ объясняется та особенная рѣзкость, съ какою Діонисій въ своемъ письмѣ къ савелліанцамъ Аммонію и Евфранору пытался изобразить ипостасное отличіе Сына отъ Отца, чтобы показать, что Отецъ не есть тоже, что Сынъ. Здѣсь онъ, чтобы нагляднѣе представить то различіе, какое существуетъ между Отцемъ и Сыномъ, сравнивалъ Ихъ, то съ источникомъ и истекающею изъ него и отличною отъ него по своему виду и имени рѣкою, то съ сѣменемъ или корнемъ и произрастающимъ изъ него хотя однороднымъ, но въ тоже время отличнымъ отъ него по виду растеніемъ, то съ человѣкомъ—отцемъ и произшедшимъ изъ него, хотя единоестественнымъ, но по своему виду инаковымъ, сыномъ, то съ свѣтомъ первоисточнымъ и свѣтомъ отъ него возжженнымъ, хотя однороднымъ, но по виду отъ него отличнымъ [2]). Но не довольствуясь этимъ, онъ употребилъ еще два сравненія Отца и Сына, то съ виноградаремъ и виноградною лозою, то съ судостроителемъ и ладьею [3]). Послѣднія два сравненія, очевидно, были такого свойства, что если бы принять ихъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, то совершенно легко можно было придти отсюда къ тому выводу относительно Отца и Сына, что Они не только отличны между собою какъ лица, но и различны по самому Своему существу, подобному тому, какъ виноградный дѣлатель существенно различается отъ виноградной лозы, составляющей дѣло его внѣшней производительности,

[1]) Basl. magn. epist. 9.
[2]) Athanas. De sentent. Dionys. n. 18 et 19.
[3]) Ibid. n. 4.

или какъ судостроитель различается отъ ладьи, составляющей только произведеніе его художнической дѣятельности. И этотъ выводъ тѣмъ легче могъ быть сдѣланъ, что самъ Діонисій называлъ Сына произведеніемъ Отца (ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ) [1]), въ подтвержденіе чего между прочимъ ссылался на слова въ посланіи къ евреямъ: *вѣрна суща сотворшему его* (3, 2), и въ книгѣ Притчей: *Господь созда Мя въ началѣ путей своихъ* (8, 22) [2]). Но у св. Діонисія вовсе не было въ мысляхъ отчуждать Сына отъ Отца по существу, и низводить его въ область твореній Божіихъ. Сколько можно судить изъ позднѣйшихъ его объясненій, его главною цѣлію при этомъ было не иное что, какъ то, чтобы показать, что тогда какъ Отецъ Самъ по Себѣ существуетъ (γενητά τινα καὶ ποιητά τινα νοεῖσθαι) [3]), Сынъ не Самъ отъ Себя, а отъ Отца имѣетъ бытіе μὴ καρ' ἑαυτοῦ ὁ υἱός, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι) [4]), въ каковомъ отношеніи Его бытіе представляетъ нѣчто производное или сотворенное (γενητά τινα καὶ ποιητά τινα νοεῖσθαι) [5]), сотворенное не въ строгомъ смыслѣ созданія чего либо изъ ничего, а въ общемъ смыслѣ заимствованія своего существованія отъ кого либо другого. Когда его стали упрекать въ томъ, что онъ, называя Бога творцемъ всего, въ это *все* включалъ и Христа, то на это отвѣчалъ онъ тѣмъ, что въ такомъ смыслѣ не считалъ Бога творцемъ Христа, зная, что Богъ— Отецъ Христа, и что Отецъ не одно и тоже, что творецъ, понимаемый въ смыслѣ художника, производящаго что либо внѣшнею силою; если же онъ и дозволяетъ себѣ иногда называть Бога творцемъ Христа, то только въ смыслѣ подобномъ тому, въ какомъ напр. мы въ Писаніи называемся творцами сердеч-

[1]) Ibidem.
[2]) Ibid n. 10.
[3]) Ibid. n. 15.
[4]) Ibidem.
[5]) Ibid. n. 18.

ныхъ своихъ движеній, закона, суда и правды, или въ какомъ у еллиновъ мудрецы назывались творцами (ποιηταί), бывъ на дѣлѣ отцами своихъ собственныхъ сочиненій [1]). Что же касается двухъ вышеозначенныхъ сравненій Отца и Сына съ виноградаремъ и лозою, а также съ судостроителемъ и ладьею, то по поводу ихъ Діонисій замѣчалъ, что въ его письмѣ къ Аммонію и Евфранору они, какъ слабѣйшія, высказаны имъ какъ бы мимоходомъ и занимаютъ самое не видное мѣсто въ ряду другихъ, употребленныхъ имъ здѣсь, болѣе значительныхъ и существенныхъ сравненій, въ связи съ которыми и въ смыслѣ которыхъ и они сами должны быть понимаемы и объясняемы [2]). А таковыми сравненіями, взятыми для уясненія происхожденія Сына отъ Отца были, какъ мы уже выше показали, сравненіе съ рожденіемъ дитяти отъ своихъ родителей, сравненіе съ происхожденіемъ растенія отъ своего сѣмени или корня, рѣки отъ своего источника, блеска или сіянія отъ солнца,—все такого рода сравненія, что не только не даютъ собою мысли объ иносущіи Сына въ отношеніи къ Отцу, но напротивъ необходимо предполагаютъ собою мысль объ Ихъ единоестественности или единосущіи. Ποίημα, поэтому, прилагаемое Діонисіемъ къ Сыну, Который происходитъ изъ сущности Отца, выражаетъ собою ни что иное, какъ только то, что Сынъ Своимъ бытіемъ обязанъ не Себѣ Самому, а Отцу, Который одинъ есть ἀγένητος,—ни отъ кого другого не получившій своего бытія; оно не имѣетъ ничего общаго съ ποίημα аріанъ, учившихъ о созданіи Сына наравнѣ съ твореніями изъ не сущаго (ἐξ οὐκ ὄντων) [3]).

---

[1]) Ibid. n. 20 et 21.

[2]) Ibid. n. 18.

[3]) Ibid n. 19. Нужно замѣтить, что и другіе учители этого времени, будучи въ духѣ православными, употребляли подобныя же выраженія о Сынѣ, которыя могли быть истолкованы въ смыслѣ аріанскомъ; но это дѣлалось ими

Потому то Діонисію ничто не мѣшало, когда представилась надобность, съ совершенною ясностію и твердостію исповѣдать свою вѣру въ единосущіе Сына съ Отцемъ. Поводомъ къ сему послужило то обстоятельство, что между самими же православными александрійцами нашлись недовольные его неосторожными выраженіями въ письмѣ къ Аммонію и Ефранору о Сынѣ, которые, изъяснивъ эти выраженія въ неправославномъ смыслѣ, обвинили его предъ Діонисіемъ римскимъ, въ томъ, что будто онъ отвергаетъ вѣчность Сына и отдѣляетъ Его отъ Отца, а вмѣстѣ съ симъ не признаетъ Его единосущнымъ Отцу и причисляетъ къ тварямъ. Это и заставило его написать къ Діонисію римскому отвѣтное сочиненіе подъ заглавіемъ: ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, въ которомъ представлены имъ самые удовлетворительные отвѣты на всѣ означенные пункты обвиненія. На первый пунктъ обвиненія, будто Діонисій училъ, что Богъ не всегда былъ Отцемъ, и Сынъ не всегда былъ Сыномъ, потому что было время, когда не было Сына, получившаго свое бытіе только впослѣдствіи, онъ отвѣчалъ указаніемъ на то, что это совершенно опровергается его ученіемъ о Сынѣ, какъ о вѣчной премудрости и силѣ Божіей, и какъ

чисто случайно и ненамѣренно, вслѣдствіе только недостатка установленности въ терминологіи, а также недостатка той осторожности въ употребленія терминовъ, которой въ послѣдствіи научила всѣхъ упорная борьба съ аріанами. Такъ, по свидѣтельству Фотія, Θеогностъ, когда говорилъ о Сынѣ, называлъ Его κτίσμα (Bibliothec. codex. 106). Но св. Аθанасій считалъ его вовсе неповиннымъ въ аріанскомъ *иносущіи* Сына, и въ пользу его вѣры въ *единосущіе* указывалъ на слѣдующее мѣсто въ его сочиненія Ὑποτυπώσεων: „не вовнѣ создана сущность (οὐσία) Сына, и не изъ несущаго произведена она (οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐποιήθη), а изъ сущности Отца (ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας), подобно сіянію отъ свѣта, или пару отъ воды“ (Athanas. De decret. nicen. Synod. n. 25). Другой ученикъ Оригеновъ, Піерій, по свидѣтельству Фотія же, говоря объ Отцѣ и Сынѣ, выражался, что Они суть двѣ субстанціи и натуры (οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο), но это онъ дѣлалъ, какъ видно изъ предъидущаго и послѣдующаго, съ цѣлію обозначить два лица, употребляя только слова οὐσία и φύσις вмѣсто ὑπόστασις, а не какъ дѣлали это аріане (Bibliothec. codex. 119).

о вѣчномъ сіяніи отъ вѣчнаго свѣта. „Какъ сіяніе отъ вѣчнаго Свѣта, говоритъ онъ, Сынъ, конечно, и Самъ вѣченъ. Если всегда есть свѣтъ, то ясно, что всегда есть и сіяніе... Если есть солнце, то есть и лучъ, есть день. Если же нѣтъ ничего этого, то трудно сказать, что есть и солнце. Поэтому, если бы солнце было вѣчно, то и день никогда бы не прекращался. А такъ какъ этого теперь нѣтъ, то съ появленіемъ солнца начинается день, а съ прекращеніемъ его свѣта оканчивается. Но Богъ есть свѣтъ вѣчный, никогда не начинавшійся и никогда не престающій. Слѣдовательно передъ Нимъ и съ Нимъ вѣчно есть и Его проявляющее сіяніе, безначальное и присносущное, а это и есть премудрость, которая говоритъ: „тогда я была при Немъ художницею и была радостію всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время“ (Притч. 8, 30)... Итакъ есть вѣчный Сынъ вѣчнаго Отца, Свѣтъ отъ Свѣта. Если есть родитель, то есть и чадо; а если бы не было чада, то почему и чьимъ Онъ могъ бы быть родителемъ“ [1]).

На второй пунктъ обвиненія, что будто бы Діонисій, называя Отца, не именовалъ Сына и называя Сына, не именовалъ Отца, чѣмъ отдалялъ и отдѣлялъ ихъ другъ отъ друга, онъ отвѣчалъ тѣмъ, что каждое изъ этихъ наименованій неразлучно и нераздѣльно одно съ другимъ, такъ что необходимо одно другое предполагаетъ и въ себѣ заключаетъ. Сказалъ ли я: *Отецъ*, говоритъ онъ и прежде чѣмъ присовокупилъ къ Нему: *Сынъ*, означилъ уже и Его во Отцѣ. Сказалъ ли я: *Сынъ*, если и не предпоставилъ Ему слова *Отецъ*, то, безъ сомнѣнія, Отецъ подразумѣвается въ Сынѣ. Сказалъ ли я: *Духъ Святый*, то вмѣстѣ съ этимъ сказалъ и то, откуда и чрезъ кого Онъ приходитъ. Но они (противники Діонисія) не знаютъ, что Отецъ, какъ Отецъ, не отчуждается отъ Сына,

---

[1]) Athanas. De sentent. Dionis. n. 15.

потому что это наименованіе выражаетъ собою начало единенія; и Сынъ не отлучается отъ Отца, потому что названіе: Отецъ, указываетъ на общеніе,—и что въ Ихъ рукахъ есть Святый Духъ, Который не можетъ быть лишенъ ни посылающаго Его, ни носящаго“ [1]).

Наконецъ, по поводу того обвинительнаго пункта, будто Діонисій училъ, что Сынъ есть одинъ изъ сотворенныхъ и не единосущенъ Отцу, онъ замѣчалъ, что хотя выраженія: Сынъ единосущенъ Богу (ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ) нигдѣ не находилъ и не читалъ въ священныхъ писаніяхъ, но съ этимъ онъ не разногласитъ, чтó видно изъ многихъ его разсужденій въ письмѣ къ Аммонію и Ефранору, о которыхъ умолчали его противники [2]). Подробнѣе развивая свою мысль, какою было проникнуто его письмо къ Аммонію и Евфранору, онъ въ одномъ изъ посланій къ Діонисію римскому писалъ между прочимъ слѣдующее: „сказано прежде, что Богъ есть источникъ всѣхъ благъ, рѣка же изъ него изливающаяся надписывается Сынъ, потому что Слово есть изліяніе ума и, говоря по человѣчески, источается изъ сердца устами. Исторгаясь же съ помощію языка, мысль дѣлается другимъ словомъ, отличнымъ отъ слова въ сердцѣ. Ибо одно, пославъ отъ себя другое, остается такимъ же, какимъ было, другое же, бывъ послано, излетаетъ и носится повсюду; а такимъ образомъ каждое изъ нихъ одно въ другомъ пребываетъ, хотя и отличны одно отъ другого и суть одно, хотя они—два. Такъ и Отецъ и Сынъ, по сказанному, суть едино и одинъ въ другомъ пребываетъ“ [3]). Туже самую мысль въ другой разъ онъ представляетъ въ слѣдующемъ видѣ: „мысль наша изрыгаетъ изъ себя слово,

[1]) Ibid. n. 17.
[2]) Ibid. n. 18.
[3]) Ibid. n 23.

по сказанному у Пророка: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44, 2). И мысль и слово отличны другъ отъ друга и занимаютъ свое особенное и отдѣльное мѣсто: тогда какъ мысль пребываетъ и движется въ сердцѣ, слово на языкѣ и въ устахъ; однакожъ они не разлучны и ни на одну минуту не бываютъ лишены другъ друга. Ни мысль не бываетъ безъ слова, ни слово безъ мысли; но мысль творитъ слово, являясь въ немъ, и слово обнаруживаетъ мысль, въ ней получивъ бытіе. Мысль есть какъ бы внутри сокровенное слово, а слово есть вынаруживающаяся мысль. Мысль переходитъ въ слово, а слово переноситъ мысль на слушателей, и такимъ образомъ мысль при посредствѣ слова внѣдряется въ душахъ слушающихъ, входя въ нихъ вмѣстѣ съ словомъ. И мысль, будучи сама отъ себя, есть какъ бы отецъ слова, а слово—какъ бы сынъ мысли; прежде мысли оно невозможно, но и не откуда либо совнѣ произошло оно вмѣстѣ съ мыслью, а изъ нея самой произникло. Такъ и Отецъ, высочайшая и всеобъемлющая мысль, имѣетъ Сына—Слово, перваго своего истолкователя и вѣстника“ [1]). Послѣ приведенныхъ нами мѣстъ лишне бы было распространяться о томъ, что св. Діонисій, хотя рѣзко отличалъ Сына отъ Отца, однакожъ не только былъ совершенно чуждъ мысли объ ихъ иносущіи, но напротивъ объ ихъ нераздѣльности и единствѣ по существу имѣлъ достаточно ясное и твердое представленіе. Можно развѣ замѣтить только, что св. Аѳанасій, хорошо знавшій ученіе Діонисіево о Тройцѣ, находилъ его вполнѣ удовлетворяющимъ тому характеристическому признаку православнаго воззрѣнія, по которому съ одной стороны нераздѣльная (въ Божествѣ) единица распространялась въ Тройцу, а съ другой—неумаляемая Тройца сводилась въ единицу [2]).

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibid. n. 17. Можно замѣтить, что въ ученіи Діонисія о Св. Духѣ, по свидѣтельству Василія, встрѣчаются такого рода изреченія, которыя скорѣе мо-

§ 111.

Св. Григорій неокесарійскій.

Таково же точно по своему характеру и ученіе о Троицѣ другого знаменитаго ученика Оригенова—св. Григорія чудотворца. Въ борьбѣ съ савелліанами онъ, по свидѣтельству Василія великаго, для болѣе рѣзкаго отличенія Сына отъ Отца тоже употреблялъ выраженія о Сынѣ въ родѣ таковыхъ, какъ κτίσμα или ποίημα [1]). Но съ этимъ соединялась у него именно та мысль, что тогда какъ Отецъ Самъ по Себѣ существуетъ, Сынъ имѣетъ Свое бытіе, хотя и божественное, но не отъ Себя, а отъ Отца, почему и долженъ быть строго отличаемъ отъ Него, какъ производимый отъ Своего Производителя. А той мысли, будто Сынъ созданъ Отцемъ точно также, какъ

гуть заставлять видѣть въ Духѣ дольнее и тварное, чѣмъ божественное и достопоклоняемое существо (Basil. epist. 9). Подобнымъ недостаткомъ, по свидѣтельству Фотія, страдало и ученіе о Духѣ Піерія, наставника Памфила кесарійскаго (Biblioth. codex. 119). Это происходило отъ того, что богословская точка зрѣнія въ разсужденіяхъ о Духѣ оставалась еще не вполнѣ опредѣлившеюся и установившеюся, хотя въ сознаніи церковномъ, по свидѣтельству Оригена, было твердое вѣрованіе, какъ въ личность, такъ и божественность Духа. Еще и у Лактанція встрѣчается неопредѣленное и сбивчивое представленіе о Духѣ. Онъ отождествляетъ Духа съ Словомъ, которое, по его словамъ, есть ничто иное, какъ Spiritus, cum voce aliquid significante prolatus, чѣмъ и отличается Оно отъ ангеловъ, которые суть taciti Spiritus (Instit. divin. IV. c. 8). Но Лактанцій уже стоялъ совершенно изолированно по отношенію ко всѣмъ учителямъ дальнѣйшаго періода, какъ въ семъ частномъ пунктѣ ученія, такъ и во всемъ своемъ ученіи о Троицѣ, неопредѣленномъ и сбивчивомъ. Чтобы напр. примирить различіе ипостасей Отца и Сына съ единствомъ Божества, онъ повторялъ древнія сравненія ихъ то съ источникомъ и рѣкою, то съ корнемъ и растеніемъ и т. п.; но въ тоже время къ этому присовокуплялъ и свои собственныя сравненія въ родѣ слѣдующаго: подобно тому, какъ если земные отецъ и сынъ, живя въ одномъ домѣ, составляютъ одно, потому что по закону домъ носитъ имя отца, которому все и самъ сынъ покорено, хотя и раздѣляетъ его власть, такъ и въ одномъ мірѣ, хотя живутъ Богъ Отецъ и Сынъ, есть только одинъ Богъ, потому что воля Сына покорена волѣ Отца, или, лучше сказать, съ ней составляетъ одно внутреннее нераздѣльное единство.

[1]) Basil. epist. 210. n. 5.

созданы всѣ конечныя твари, вовсе при этомъ не имѣлось въ виду, потому что напередъ уже предполагалось извѣстнымъ и несомнѣннымъ то, что Сынъ рожденъ изъ существа Отчаго и съ Нимъ единосущенъ. Такъ въ похвальномъ словѣ своемъ Оригену, представляя Сына, какъ меньшаго или подчиненнаго въ отношеніи къ Отцу на томъ основаніи, что Его бытіе, какъ заимствованное отъ Отца, есть бытіе производное, онъ въ тоже время называетъ Его истиною, мудростію и силою Отца всѣхъ (αὐτὸς ἡ ἀλήθεια ὢν, καὶ ἡ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων καὶ σοφία καὶ δύναμις), существомъ, составляющимъ съ Нимъ едино (ἓν πρὸς αὐτόν), существомъ, обладающимъ полнотою совершенствъ и жизни и одушевленнымъ словомъ самаго перваго ума (τελειότατος ὢν καὶ ζῶν, καὶ αὐτοῦ τοῦ πρώτου νοῦ λόγος ἔμψυχος ὢν) [1]), т. е. усвояетъ Ему такого рода свойства, которыя ясно выдѣляютъ Его изъ ряда тварей и включаютъ въ область бытія и жизни божественной. Потому то св. Григорію, какъ и Діонисію, ничто не мѣшало выразить свою вѣру въ единосущіе Лицъ Св. Тройцы съ тою же ясностію и рѣшительностію, съ какою училъ онъ объ ихъ ипостасномъ различіи. Въ своемъ извѣстномъ и знаменитомъ исповѣданіи вѣры, очертивши со всею ясностію и отчетливостію ипостасное свойство какъ Отца [2]), такъ и Сына [3]) и Св. Духа [4]), онъ съ тою же ясностію и

[1]) Orat. panegyr. ad Origen. c. 4.

[2]) „Единъ Богъ Отецъ Слово живаго, премудрости и силы самосущей и образа Вѣчнаго; совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына Единороднаго“ (De vit. S. Gregor. Thaumat. in opp. Greg. Nyss. Curs compl. graec. T. XLVI. col. 912).

[3]) „Единъ Господь, единый отъ единаго, Богъ отъ Бога, образъ и выраженіе Божества, Слово дѣйственное, мудрость, содержащая составъ сего, и сила, зиждущая все твореніе; истинный Сынъ истиннаго Отца, невидимый невидимаго, нетлѣнный нетлѣннаго, безсмертный безсмертнаго, вѣчный вѣчнаго“ (Ibidem).

[4]) „И единъ Духъ Святый, отъ Бога исходящій, посредствомъ Сына явившійся, т. е. людямъ, жизнь, въ которой причина живущихъ; святый источникъ; святыня, подающая освященіе. Имъ является Богъ Отецъ, Который надъ всѣмъ и во всемъ, и Богъ Сынъ, Который чрезъ все“ (Ibidem).

отчетливостію учитъ здѣсь объ ихъ нераздѣльности, а слѣдовательно и объ единосущіи, заключая свое исповѣданіе вѣры въ Троицу слѣдующими замѣчательными словами: „Троица совершенная, славою и вѣчностію и царствомъ нераздѣльная и неразлучная, почему нѣтъ въ Троицѣ ни сотвореннаго, ни служебнаго, ни привходящаго, чего бы прежде не было и что̀ вошло бы послѣ. Ни Отецъ никогда не былъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Духа; но Троица непреложна, неизмѣнна и всегда одна и таже“ [1]). Здѣсь, хотя и не обозначено терминомъ ὁμοουσία единосущіе лицъ въ Троицѣ, но оно само собою и съ необходимостію предполагается при столь ясномъ и точномъ указаніи на Ихъ совѣчность, нераздѣльность, равенство и отрѣшенность отъ всего тварнаго [2]). Въ разговорѣ же съ Эліаномъ св. Григорій, по свидѣтельству Василія, даже такъ выразился объ Отцѣ и Сынѣ, что хотя Они въ умопредставленіи два, но въ ипостаси—едино (Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν) [3]), какъ будто бы Отецъ и Сынъ представляли Собою

---

[1]) Ibidem.

[2]) Это заключительное и выдающееся въ вѣроизложеніи мѣсто подаетъ нѣкоторымъ поводъ сомнѣваться въ его подлинности, при томъ предположеніи, что будто св. Григорій буквально извлекалъ свое исповѣданіе изъ ученія своего глубокочтимаго учителя—Оригена, и что будто означенное мѣсто не можетъ быть признано соотвѣтствующимъ ученію Оригенову. Но нельзя же сказать чтобы Григорій совершенно буквально слѣдовалъ Оригену, отказавшись сдѣлать видоизмѣненіе къ лучшему тамъ, гдѣ онъ могъ находить это нужнымъ. Такъ, напр. тогда какъ Оригенъ училъ, что Духъ получилъ бытіе отъ Отца чрезъ Сына, Григорій учитъ, что единъ есть Духъ Святый, отъ Бога имѣющій бытіе, и чрезъ Сына явившійся, т. е. людямъ (καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνός, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις), т. е. тогда какъ отъ Отца Онъ имѣетъ бытіе, чрезъ Сына только являетъ Себя въ мірѣ, и именно людямъ. Съ другой же стороны нужно замѣтить, что ясное ученіе св. Григорія о совѣчности, нераздѣльности, равночестности и отрѣшенности отъ всего тварнаго Лицъ божественной Троицы не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что̀ стояло бы въ противорѣчіи съ ученіемъ Оригеновымъ о Троицѣ, которое мы имѣли уже случай разсмотрѣть.

[3]) Basil. epist. 210. n. 5.

только два различныя умопредставленія, какъ учили и савелліане, ипостась же Ихъ была только одна. Но самъ же Василій объясняетъ это недостаткомъ точности въ языкѣ, какая могла и не требоваться въ бесѣдѣ съ язычниками по отношенію къ такому предмету, какой для нихъ былъ еще вовсе неизвѣстенъ и безразличенъ [1]). А потому должно думать, что св. Григорій съ выраженіемъ ὑπόστασις соединялъ значеніе οὐσία, что было допускаемо и другими учителями до окончательнаго опредѣленія значенія этихъ терминовъ; выражаясь же, что Отецъ и Сынъ только въ умопредставленіи—два, ипостась же Ихъ одна, онъ вѣроятно съ этимъ соединялъ ту мысль, что хотя Отецъ и Сынъ могутъ въ мысли представляться какъ бы двумя отдѣльными существами, потому что каждое изъ нихъ одинаково владѣетъ сущностію божественною, но на самомъ дѣлѣ существо ихъ едино и нераздѣльно.

§ 112.

Общее замѣчаніе о ходѣ и направленіи древне-учительскаго ученія о Троицѣ въ III-мъ вѣкѣ.

Вообще же относительно учителей третьяго вѣка нужно замѣтить, что они только подъ конецъ борьбы съ патрипассіанскимъ монархіанизмомъ стали совершенно ясно и твердо выражать свою мысль о полномъ единосущіи Лицъ Тройцы, тогда какъ прежде она была поставляема ими какъ бы въ полумракѣ и не имѣла для себя вполнѣ яснаго, полнаго и опредѣленнаго выраженія. Это, конечно, прежде всего зависѣло отъ самаго характера ихъ борьбы съ такого рода противниками, каковы были патрипассіане и савелліане. Тѣ и другіе, какъ извѣстно, не только не оспаривали единосущія (ὁμοουσία) Сына и Духа

[1]) Ibidem.

съ Отцемъ, но напротивъ на немъ самомъ и построевали свое лжеученіе, разсуждая такъ, что если въ Божествѣ существо одно, то въ Немъ должно быть и лице одно, одинъ и тотъ же, слѣдовательно, долженъ быть какъ Отецъ, такъ и Сынъ и Духъ Святый. Въ виду этого защитники христіанской истины, понятно, почитали для себя лишнимъ дѣломъ много останавливаться на разъясненіи единосущія лицъ въ Божествѣ, которое такъ строго признавалось самими ихъ противниками, а напротивъ сознавали себя вынужденными все свое вниманіе сосредоточить на выясненіи различій между лицами, чтобы показать своимъ противникамъ, что Сынъ и Духъ не есть тотъ же, кто есть Отецъ. Естественнымъ же слѣдствіемъ сего было то, что тогда какъ одна сторона въ ученіи о Тройцѣ, а именно ипостасность Лицъ изображалась слишкомъ ярко и рѣзко, другая, касающаяся единосущія Лицъ, терпѣла отъ этого нѣкоторый ущербъ, оставаясь безъ надлежащаго своего освѣщенія и какъ бы совершенно въ тѣни. Между тѣмъ, какъ мы уже замѣчали, здѣсь весьма важное значеніе имѣло еще то обстоятельство, что, находясь подъ вліяніемъ полемической борьбы, учители этого періода тамъ именно искали различенія для Божескихъ Лицъ, гдѣ ихъ противники думали находить основаніе для безусловнаго Ихъ отождествленія, т. е. въ самомъ существѣ Божіемъ, по своей природѣ безусловно единичномъ. А это не могло не сопровождаться своего рода запутанностію и смѣшанностію въ представленіяхъ о единосущіи Лицъ, при всемъ благомъ желаніи сохранить этотъ пунктъ ученія въ его чистотѣ и цѣлостности. *Св. Василій великій*, характеризуя тотъ духъ полемики, въ какомъ Діонисій александрійскій велъ борьбу противъ савелліанъ, замѣчалъ по сему поводу между прочимъ слѣдующее: „достаточно было бы ему (Діонисію) только доказать, что Отецъ и Сынъ не одно и тоже въ отношеніи къ субъекту (ὅτι οὐ ταυτὸν τῷ ὑποκειμένῳ Πατὴρ καὶ Υἱός) и удоволь-

ствоваться такою побѣдою надъ хульникомъ. Но онъ, чтобы во всей очевидности и съ полнымъ перевѣсомъ одержать верхъ, утверждаетъ не только инаковость ипостаси, но и разность сущности, постепенность могущества и различіе славы“ [1]). Это замѣчаніе Василіево относительно полемики Діонисія съ савелліанами можетъ быть примѣнено въ большей или меньшей мѣрѣ и ко всѣмъ разсмотрѣннымъ нами учителямъ и писателямъ—антимонархіанамъ и антисавелліанамъ. Потому что всѣ они, вмѣсто того чтобы ограничиться однимъ различеніемъ троичности лицъ по субъекту или по ихъ только личнымъ особенностямъ, заходили своею мыслію въ область самого существа Божія и здѣсь искали для Нихъ различенія,—основаніемъ для чего обыкновенно принималось различіе сущности Отца отъ сущности Сына и Духа, какъ первообразной и виновной отъ вторичной и производной. Но при такомъ образѣ представленія трудно было избѣжать того, чтобы вмѣстѣ съ этимъ не представлять Сына и Духа явившимися и существующими какъ бы внѣ или подлѣ Отца и имѣющими съ Нимъ единеніе только при посредствѣ Своего внѣшняго подчиненія Ему. А такое воззрѣніе на Сына и Духа, при удержаніи представленія о Ихъ единосущности со Отцемъ, могло привести въ дальнѣйшихъ своихъ выводахъ къ тритеизму или допущенію двухъ низшихъ боговъ кромѣ одного верховнаго, при ослабленіи же и потерѣ понятія о единосущіи Сына и Духа со Отцемъ, оно могло привести къ исключенію Ихъ изъ области существа божественнаго и включенію въ кругъ тварныхъ существъ.

Понятно, поэтому, слѣдующее разсужденіе Діонисія римскаго по поводу извѣстнаго письма Діонисія александрійскаго къ савелліанамъ Аммонію и Евфранору, котораго отрывокъ

---

[1]) Epist. 9.

сохраненъ у св. Аѳанасія. Обращаясь къ Діонисію и ко всѣмъ единомысленнымъ съ нимъ александрійцамъ, онъ говоритъ здѣсь между прочимъ слѣдующее: „теперь (т. е. послѣ ниспроверженія савелліанъ) намъ благовременно говорить и противъ тѣхъ, которые, вопреки достославному ученію церкви Божіей, раздѣляютъ, разсѣкаютъ и раздробляютъ монархію на три силы и раздѣленныя между собою ипостаси, или на три божества. Таковаго именно мнѣнія, какъ я слышалъ, являются проводниками нѣкоторые изъ вашихъ проповѣдниковъ и учителей слова Божія, которые, такъ сказать, діаметрально противостоятъ взгляду Савеллія. Тогда какъ этотъ богохульствуетъ такъ, что Сынъ есть никто иной, какъ Отецъ, и наоборотъ, они проповѣдуютъ нѣкоторымъ образомъ трехъ боговъ, священную единицу раздѣляя на три различныя ипостаси, совершенно отдѣленныя другъ отъ друга. Между тѣмъ необходимо (представлять), что Божественное Слово соединено съ Богомъ всяческихъ, и что Духъ Святый въ Богѣ пребываетъ и обитаетъ, а также необходимо представлять, что Тройца объединяется и сосредоточивается какъ бы въ нѣкоторой вершинѣ (ὥσπερ εἰς κορυφήν), въ одномъ, т. е. всемогущемъ Богѣ всяческихъ. Потому что неразсудительное ученіе Маркіона, которое раздѣляетъ и разсѣкаетъ монархію на три начала, есть ученіе поистинѣ діавольское, а ничуть не ученіе истинныхъ учениковъ Христовыхъ, или тѣхъ, которые слѣдуютъ ученію Спасителя. Ибо послѣдніе, хотя не не знаютъ того, что въ божественномъ Писаніи проповѣдуется Тройца, но знаютъ, что нѣтъ ученія о трехъ богахъ ни въ ветхомъ, ни въ новомъ завѣтѣ. Не менѣе достойны порицанія и тѣ, которые Сына принимаютъ за произведеніе и представляютъ, что Господь былъ созданъ, какъ будто бы Онъ былъ однимъ изъ того, что поистинѣ создано, тогда какъ божественное Писаніе свидѣтельствуетъ о Немъ. что Онъ рожденъ въ приличномъ Ему и достойномъ Его

смыслѣ, а не образованъ или созданъ. Говорить, что Господь въ извѣстномъ отношеніи созданъ руками—не только не легкое, а самое крайнее нечестіе. Ибо если бы Сынъ былъ созданъ, то было бы время, когда Его не было, между тѣмъ какъ Сынъ провозвѣщалъ, что Онъ всегда есть во Отцѣ, будучи Его Самого словомъ, мудростію и силою. Если же, какъ учатъ божественныя Писанія (что̀ вамъ не безъизвѣстно), Христосъ есть тоже, что эти самыя силы Божіи, то, допустивши, что Сынъ былъ созданъ, и что было время, когда Его не было, нужно бы было допустить и то, что было время, когда Богъ былъ безъ всего этого, а это въ высшей степени нелѣпо" [1]). Какой же, спрашивается, имѣлъ здѣсь въ виду тритеизмъ Діонисій римскій, когда сближалъ его съ ученіемъ Діонисія александрійскаго и другихъ согласныхъ съ нимъ александрійцевъ? Конечно, онъ этимъ хотѣлъ сказать не то, что будто бы Діонисій александрійскій и другіе учители школы Оригеновой на самомъ дѣлѣ прямо проповѣдывали тритеизмъ, чего вовсе не было, а только то, что ихъ ученіе о слишкомъ рѣзко разграниченныхъ ипостасяхъ близко подходитъ въ отрицаемому ими же самими тритеизму, или по крайней мѣрѣ въ своихъ выводахъ прямо ведетъ къ нему. Тоже самое нужно замѣтить и относительно дѣлаемаго имъ сближенія ученія александрійцевъ, называвшихъ иногда Сына ποίημα и γέννημα съ ученіемъ о тварности Сына. Ему, конечно, не безъизвѣстно было, что какъ Діонисій, такъ и другіе учители его времени, называли Сына γεννητόν, какъ свидѣтельствуетъ св. Аѳанасій, только въ той мысли, чтобы показать, что вина Его бытія не въ Немъ Самомъ, а въ Его Отцѣ [2]).

---

[1]) De decret. nic. synod. n. 26.

[2]) Въ своемъ (24) посланіи о соборахъ, бывшихъ въ Аримнѣ италійскомъ и въ Селевкіи исаврійской *св. Аѳанасій* пишетъ между прочимъ слѣдующее: „не неизвѣстно вамъ, что и назвавшіе Бога единымъ несозданнымъ написали

А потому должно думать, что вышеозначенное сближеніе сдѣлано было имъ опять не для чего либо, какъ для того, чтобы только предостеречь александрійцевъ отъ тѣхъ опасныхъ и гибельныхъ выводовъ, какіе могли произойти изъ ихъ наименованія Сына произведеннымъ или созданнымъ, если бы стать понимать это наименованіе въ собственномъ и строгомъ смыслѣ сего слова [1]).

Такое поставленіе на видъ опасныхъ крайностей, къ которымъ могло привести слишкомъ рѣзкое ученіе александрійцевъ о различіи Лицъ въ Божествѣ, какъ мы знаемъ, не осталось безъ благихъ послѣдствій для дальнѣйшаго хода въ раскрытіи догмата о Троицѣ. Александрійскіе учители послѣ этого сочли необходимымъ выражаться о различіи ипостасей болѣе осторожно и точно, чтобы не подать повода къ подозрѣнію ихъ въ такого рода неправославныхъ воззрѣніяхъ на Троицу, которыя были имъ совершенно чужды. Вмѣстѣ же съ этимъ они находили благовременнымъ яснѣе и тверже излагать ученіе и о единосущіи божескихъ лицъ, не опасаясь для обозначенія его употреблять самый терминъ ὁμοούσια, тогда какъ прежде удерживались отъ этого въ виду того, что имъ злоупотребляли савелліане въ борьбѣ съ православными. Уже Діонисій александрійскій, какъ мы видѣли, совершенно ясно училъ о единосущественности Лицъ въ смыслѣ ὁμοουσίας. Въ томъ же духѣ о единосущіи Лицъ въ Божествѣ училъ и Гри-

---

такъ, утверждая симъ не то, что Слово создано и есть произведеніе, но что Отецъ не имѣетъ виновника, или, лучше сказать, что Онъ есть Отецъ Премудрости, и все созданное сотворилъ Премудростію" (De synod. in Ariman. et Selevc. n. 47).

[1]) Такъ какъ за основаніе для подобнаго выраженія о Сынѣ бралось мѣсто въ книгѣ: Господь созда Мя начало путей Своихъ (гл. 8. ст. 22), то Діонисій (римскій) утверждалъ, что—создалъ Меня—означаетъ здѣсь тоже, что предназначилъ Меня (ἔκτισε γὰρ ἐνταῦθα ἀκουστέον ἀντὶ τοῦ ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις, γεγονόσι δὲ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ (Athanas. De decret. nic. synod. n. 26).

горій чудотворецъ. Но этимъ положено было только начало раскрытію и опредѣленію ученія о безусловномъ единосущіи Божескихъ Лицъ. Самое же раскрытіе его и окончательное опредѣленіе принадлежитъ дальнѣйшему періоду, періоду борьбы православія съ аріанствомъ.

ПЕРІОДЪ III.

Ученіе о Тройцѣ въ борьбѣ съ аріанствомъ (IV вѣка).

О единосущіи Троичныхъ Лицъ при Ихъ ипостасности.

§ 113.

Общее замѣчаніе.

Тогда какъ доселѣ исключительное вниманіе отцевъ и учителей церкви было обращено на уясненіе и защиту дѣйствительной ипостасности Троичныхъ Лицъ въ Божествѣ, въ настоящемъ періодѣ, наоборотъ, главнымъ и средоточнымъ пунктомъ въ ихъ ученіи о Тройцѣ становится единосущіе Божескихъ Лицъ, и всѣ ихъ заботы и труды къ тому по преимуществу направляются, чтобы со всею строгостію и точностію опредѣлить и по опредѣленіи навсегда въ церкви утвердить догматъ о полномъ и безусловномъ единосущіи (ὁμοουσία) Троичныхъ Божескихъ ипостасей. Такой поворотъ въ раскрытіи церковнаго ученія о Тройцѣ легко объясняется ослабленіемъ и приниженіемъ прежнихъ его противниковъ и выступленіемъ на ихъ мѣсто противниковъ новыхъ въ совершенно иномъ и даже противоположномъ направленіи. Завершившій собою всѣ антитринитаріанскія стремленія III-го вѣка, савелліанизмъ, какъ извѣстно, къ концу этого вѣка настолько ослабѣлъ и потерялъ свою заманчивость, что можно было уже

не опасаться за большое увлеченіе имъ православныхъ чтителей истинной христіанской Тройцы, получившихъ чрезъ своихъ пастырей полную возможность убѣдиться въ истинѣ своего ученія и въ суетности ученія савелліанскаго. Тѣмъ менѣе могли имѣть мѣста подобныя опасенія въ IV-мъ вѣкѣ, когда сами главнѣйшіе еретики этого времени—аріане и полуаріане признавали за несомнѣнное и неопровержимое то, что въ Тройцѣ необходимо представлять три не воображаемыя только или мнимыя, а дѣйствительныя лица, и съ этимъ сообразовали все свое лжеученіе. Правда, и въ IV вѣкѣ не прекращались приверженцы савелліанства, которые, какъ напр. Маркеллъ анкирскій и ученикъ его Фотинъ, готовы были его возстановить и поддержать въ особомъ и измѣненномъ видѣ [1]), но ихъ попытка не могла имѣть сколько нибудь значительныхъ успѣховъ.

---

[1]) Маркеллъ анкирскій былъ однимъ изъ самыхъ жаркихъ защитниковъ никейскаго ученія о единосущіи Сына съ Отцемъ. Но впослѣдствіи, раскрывая подробнѣе свое ученіе въ борьбѣ съ аріанами, онъ явился сторонникомъ лжеученій Савелліевыхъ и даже Павла Самосатскаго. По его представленію, Богъ есть безусловное единство и тождество, и по существу, и по ипостаси Онъ единъ (οὐσίᾳ δὲ καὶ ὑποστάσει ἕν Euseb. contr. Marcel. lib. I. c. 1. Curs. compl. Patr. graec. T. XXIV. col. 720). Но, будучи въ Самомъ Себѣ безусловно единымъ, Онъ вовнѣ является тройственнымъ, и это потому, что у Него есть Логосъ, но не личный, а безличный Логосъ, составляющій одно съ Его творческою силою или дѣятельностію (ἐνεργείᾳ δραστικῇ. Euseb. Contr. Marcel. lib. II. c. 1). которая также способна выражать собою вовнѣ Его внутреннее существо, какъ слово говорящее способно выражать собою внутреннее слово мыслящаго духа. Благодаря-то этому Логосу или ἐνεργεία δραστικῇ, божественная монада расширяется въ Тройцу εἰς τριάδα πλατύνεται. Euseb. De eccles. theolog. lib. III. c. 4), обнаруживая себя вовнѣ въ твореніи міра, а также въ явленіи на землѣ Сына Божія и Св. Духа (Euseb. contr. Marcel. lib. II. c. 2). Но во всѣхъ этихъ видахъ расширенія монады нѣтъ центровъ личнаго бытія,—такого бытія одинъ центръ—внутри самой одноличной монады. Кто же таковъ, по Маркеллу, Іисусъ Христосъ? Онъ—Сынъ Божій, но непредвѣчный Сынъ Божій, въ Немъ воплотившійся и вочеловѣчившійся (потому что у Бога отъ вѣчности было только Слово, никогда не рождавшееся, а не Сынъ), а ставшій только Сыномъ Божіимъ, вслѣдствіе соединенія съ Его человѣчествомъ безличнаго божескаго логоса, или ἐνερ-

Между тѣмъ какъ савелліанизмъ сталъ уже терять свою прежнюю силу въ борьбѣ съ православнымъ ученіемъ о Троицѣ, на смѣну ему выступилъ другой врагъ не только не менѣе, но скорѣе еще болѣе враждебный этому ученію, хотя свои нападки на него онъ производилъ съ совершенно противоположной стороны. Мы разумѣемъ аріанство, которое, возникнувъ въ началѣ IV-го вѣка, не смотря на самое сильное и энергическое ему противодѣйствіе со стороны церкви православной, не прекращало своего существованія подъ различными формами и видами въ теченіе всего этого вѣка, употребляя всевозможныя усилія къ тому, чтобы поколебать и ниспровергнуть православное ученіе о Троицѣ. Но тактика его была совершенно не похожа на тактику савелліанизма, хотя по своему существу и само оно было ни чѣмъ инымъ, какъ чистымъ монархіанизмомъ. Троичности лицъ, составлявшихъ предметъ вѣрованія всей церкви, оно повидимому ни чуть не отрицало, какъ это дѣлалъ савелліанизмъ, и даже

γεία δραστικῇ. И это соединеніе съ Нимъ логоса есть только внѣшнее и случайное, а не внутреннее и всегдашнее: потому что послѣ всеобщаго суда, когда окончится царство Христово, логосъ оставитъ Его тѣло и возвратится опять въ лоно божескаго существа (Euseb. Contr. Marcel. lib. I. c. 1 et 4; lib. II. c. 1—4. De theolog. eccles. lib. I. c. 1; lib. II. c. 8). Христосъ, слѣдовательно, по Маркеллу, есть личность не божественная въ строгомъ смыслѣ сего слова, а человѣческая, потому что въ Немъ пребывало Божество не какъ личная ипостась, а какъ безличная божеская сила, и пребывало не во внутреннемъ и нераздѣльномъ соединеніи съ Нимъ, а какъ нѣчто по отношенію къ Нему стороннее и внѣшнее, обнаруживающее себя въ Немъ только чрезъ Свое дѣйствованіе и вліяніе. Впрочемъ этотъ выводъ, въ которомъ воззрѣніе Маркеллово совершенно сближается съ воззрѣніемъ Павла Самосатскаго, не выраженъ имъ самимъ ясно, чѣмъ между прочимъ объясняется то обстоятельство, что тогда какъ одни изъ учителей (напр. Василій великій—epist. 263) признавали его ученіе совершенно еретическимъ, другіе (напр. Епифаній—Haeres. 72. n. 4) до времени относились къ нему съ нѣкоторою снисходительностію. Ученикъ же Маркелловъ Фотинъ открытѣе и рѣшительнѣе склонялся въ пользу воззрѣнія Павла Самосатскаго на лице Іисуса Христа, какъ только обожествленнаго человѣка, а потому на первыхъ же порахъ одинаково строго осуждаемъ былъ всѣми православными учителями.

твердо стояло за ихъ дѣйствительную, а не воображаемую только ипостасность. Но во имя и подъ предлогомъ спасенія этой самой ипостасности троичныхъ лицъ, оно нашло нужнымъ истинное и существенное божество признать только за однимъ Отцемъ; что же касается Сына и Духа, то оно представляло Ихъ совершенно отдѣльно отъ Отца и ниже Его стоящими существами, и при томъ совершенно отличными отъ Него и инаковыми существами, а именно Сынъ былъ представляемъ твореніемъ Отца, а Духъ—твореніемъ Сына. *Иносущіе* въ отношеніи къ Отцу Сына и Духа составляло такимъ образомъ существенную и характеристическую черту аріанства. Понятно, поэтому, что вниманіе и дѣятельность православныхъ пастырей IV-го вѣка должны были быть по преимуществу направляемы къ тому, чтобы съ одной стороны отвергнуть аріанское иносущіе, а съ другой точнѣе опредѣлить и непоколебимѣе утвердить единосущіе троичныхъ лицъ, что̀ и было достигнуто частію ученіемъ отдѣльныхъ отцевъ и учителей церкви и помѣстныхъ соборовъ, болѣе же всего вѣроопредѣленіями двухъ соборовъ вселенскихъ.

Между тѣмъ точное опредѣленіе церковію единосущія Троичныхъ Лицъ въ смыслѣ безусловнаго тождества и равенства Ихъ по существу не могло не сопровождаться и болѣе точнымъ опредѣленіемъ самихъ Божескихъ Лицъ и ихъ ипостасныхъ отличій. Если учители предъидущаго періода эти отличія представляли съ нарушеніемъ въ нѣкоторомъ отношеніи равенства Божескихъ Лицъ, то это, какъ мы уже замѣчали, зависѣло главнымъ образомъ отъ того, что они въ виду патрипассіанскаго монархіанизма не рѣшались прямо объявить безусловнаго ихъ единосущія, и различія между ними искали не только въ ихъ личныхъ отношеніяхъ, а и въ самомъ ихъ существѣ. Но съ признаніемъ полнаго единства и равенства по существу между Троичными Лицами, различія между Ними

естественно должны были быть отнесены уже не къ существу, а къ образу Ихъ существованія, и вмѣстѣ съ этимъ должны были получить свой болѣе опредѣленный смыслъ и значеніе.

Такимъ образомъ съ одной стороны точное опредѣленіе полнаго и безусловнаго единосущія Троичныхъ Лицъ, а съ другой болѣе точное опредѣленіе самыхъ ипостасныхъ Ихъ различій составляютъ двѣ главнѣйшія черты, которыми характеризуется весь ходъ въ раскрытіи и опредѣленіи церковнаго ученія о Тройцѣ въ борьбѣ съ аріанствомъ въ IV-мъ вѣкѣ. На нихъ-то мы и должны остановить свое преимущественное вниманіе.

§ 114.

Единосущіе Сына съ Отцемъ.

Свою лживую и антихристіанскую теорію иносущія Троичныхъ Лицъ аріанство прежде всего примѣнило ко второму Лицу Св. Тройцы—Сыну, пока не затрогивая прямо вопроса о Св. Духѣ, хотя при этомъ само собою предполагалось, что говоримое о Сынѣ въ Его отношеніи къ Отцу, должно было быть относимо и къ Духу. Соотвѣтственно съ этимъ и вся дѣятельность защитниковъ православія прежде всего направлена была на то, чтобы съ одной стороны отвергнуть аріанское лжеученіе объ отношеніи къ Отцу Сына, а съ другой—чтобы въ противоположность ему точнѣе опредѣлить и навсегда оградить истинное объ этомъ ученіе церкви. Входить въ подробности полемической борьбы православныхъ пастырей съ аріанами для насъ не предстоитъ надобности, но необходимо обратить должное вниманіе на самые результаты этой борьбы, выразившіеся въ опредѣленіяхъ никейскаго собора, представившихъ собою послѣднее заключительное слово всѣхъ тогдашнихъ достославныхъ поборниковъ православія. А такъ

какъ эти вѣроопредѣленія были составлены въ виду противоположнаго имъ аріанскаго лжеученія о Сынѣ, то для надлежащаго уразумѣнія и уясненія ихъ прежде необходимо сказать нѣсколько словъ о самомъ лжеученіи Аріевомъ.

Арій, имѣя цѣлію выставить несообразность того, чему училъ о Сынѣ его епископъ Александръ александрійскій, въ такихъ чертахъ изображаетъ его ученіе въ своемъ письмѣ къ Евсевію никомидійскому: „всегда Богъ, всегда Сынъ, вмѣстѣ Богъ, вмѣстѣ Сынъ, съ нерожденнымъ Богомъ соприсносущъ всегда рождаемый Сынъ, нерожденно-рожденный (ἀγεννητογενής), ни на одно мгновеніе и даже мысленное Богъ не предшествовалъ Сыну, всегда Богъ, всегда Сынъ, изъ Самого Бога Сынъ“ (ἐξ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός) [1]). Самъ Арій, слѣдовательно, не признавалъ того, чтобы Сынъ былъ совѣченъ и соприсносущенъ Отцу, не признавалъ потому, что ему казалось вовсе не мыслимымъ, чтобы не было никакого и даже мысленнаго промежутка времени, который бы отдѣлялъ родшагося Сына отъ родшаго Его Отца. Такъ думать для него значило тоже, что допускать прямое противорѣчіе, т. е. въ одно и тоже время признавать рожденнымъ и нерожденнымъ, какъ дѣлалъ Александръ, уча о Сынѣ, что Онъ нерожденно рожденъ [2]). Вмѣстѣ же съ этимъ Арій, ясно, не признавалъ и того, чтобы Сынъ былъ рожденъ изъ сущности Отца, такъ какъ въ числѣ осуждаемыхъ имъ пунктовъ ученія Александрова поставленъ и тотъ, „что Сынъ изъ Самого Бога“.

---

[1]) Epiphan. haeres. 69. n. 6.

[2]) Но если Александръ и дѣйствительно такъ выражался о Сынѣ, какъ нерожденно-рожденномъ, то, конечно, этимъ онъ вовсе не думалъ приписать Сыну нерожденность въ томъ смыслѣ, въ какомъ приписывалъ ее Отцу, а хотѣлъ только отклонить примѣненіе къ Сыну рожденности въ томъ узкомъ и ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ она обыкновенно прилагается ко всѣмъ конечнымъ существамъ, всегда рождающимся во времени и всегда появляющимся на свѣтъ позже своихъ родителей.

Прямо же и положительно свои мысли изложилъ Арій въ письмѣ къ епископу александрійскому Александру, въ которомъ отъ себя и своихъ сторонниковъ писалъ между прочимъ слѣдующее: „вѣра наша... такова: вѣдаемъ единаго Бога, единаго нерожденнаго (μόνον ἀγέννητον), единаго вѣчнаго, единаго безначальнаго (μόνον ἄναρχον)... прежде временъ вѣчныхъ родшаго единороднаго Сына, Которымъ Онъ сотворилъ и вѣки и всяческая, родшаго же не мнимо, но дѣйствительно,—собственнымъ изволеніемъ создавшаго непреложную, неизмѣняемую, совершенную тварь Божію (ὑποστήσαντα δὲ ἰδίου θελήματι, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον), но не какъ одну изъ тварей,—рожденіе, но не какъ одно изъ рожденныхъ,—не исторженіе, каково Отчее рожденіе, по ученію Валентина,—не единосущную часть, каково Отчее рожденіе, по изъясненію Манихея,—не Сына-Отца, какъ наименовалъ Савелій, раздѣляя единицу,—не свѣтильникъ отъ свѣтильника или свѣщникъ, раздѣленный на два, какъ говорилъ Іеракасъ,—и не прежде сущаго, впослѣдствіи же рожденнаго или возведеннаго въ Сына... но, какъ мы говоримъ, по волѣ Божіей прежде временъ и вѣковъ созданнаго, и жизнь и бытіе пріявшаго отъ Отца, Который даровалъ Ему вмѣстѣ и славу... Онъ не вѣченъ, ни совѣченъ, ни сонерожденъ съ Отцемъ и не соприсносущъ съ Нимъ, какъ утверждаютъ иные, вводя два нерожденныя начала, тогда какъ Богъ есть единица и начало всего, а слѣдовательно есть прежде Сына..., ибо начальствуетъ надъ Нимъ, какъ Богъ Его и сущій прежде Его. Если же сказанное: *изъ Того* (Рим. 11, 36), *изъ чрева* (Пс. 109, 3), *изыдохъ отъ Отца и иду ко Отцу* (Іоан. 16, 28), нѣкоторыми понимается такъ, что Сынъ есть единосущная часть Его и исторженіе (ὡς μέρος τοῦ ὁμοουσίου, καὶ ὡς προβολή), то Отецъ, по ихъ ученію, будетъ сложнымъ, дѣлимымъ, измѣняемымъ,—безплотный Богъ, если принять ихъ мнѣніе, долженъ будетъ потерпѣть

все, что принадлежитъ одному тѣлу“ [1]). Не трудно видѣть, что здѣсь все отъ слова до слова проникнуто тою предрѣшенною мыслію, что Сынъ отъ Отца рожденъ не въ собственномъ смыслѣ сего слова, т. е. не происходитъ изъ самаго существа Отчаго, а рожденъ, или точнѣе сказать, созданъ Его собственнымъ хотѣніемъ, почему Онъ и не есть истинный и единоестественный со Отцемъ Сынъ, а есть чуждое Ему по своей природѣ внѣшнее произведеніе воли Его или творческое созданіе, хотя и самое совершеннѣйшее созданіе, стоящее выше каждаго изъ взятыхъ въ отдѣльности твореній, приведенныхъ при посредствѣ Его Самого Отцемъ къ бытію. Потому-то здѣсь со всею настойчивостію отстраняются всякаго рода образы представленія о происхожденіи Сына отъ Отца, которые сколько нибудь могли бы предполагать мысль о Ихъ внутреннемъ и существенномъ отношеніи между собою, какъ напр. образъ представленія Валентина, Манихея, Савеллія, Іеракаса и державшихся ученія λόγος ἐνδιάθετος и προφορικός Почему же съ такою настойчивостію отрицается здѣсь внутреннее и существенное рожденіе Сына отъ Отца? Основаніемъ для этого здѣсь указывается то, что такое рожденіе будто бы противорѣчило неизмѣняемости и простотѣ Божіей, дѣлая изъ безтѣлеснаго Бога существо тѣлесное, подверженное такого же рода измѣненіямъ, какимъ обыкновенно подвергаются всѣ тѣла. Но въ виду этого недоумѣнія или возраженія со стороны православныхъ обыкновенно противопоставлялось то, что рожденіе Сына есть рожденіе Вѣчнаго и рожденіе вѣчное, а потому оно стоитъ выше всѣхъ обыкновенныхъ видоизмѣненій, которымъ подчинены конечныя и временныя существа. Потому-то Арій со всею беззастѣнчивою рѣзкостію и рѣшитель-

---

[1]) Athanas. De synodis Arimini in Italia... n. 16. Epiphan. Haeres. 69. n. 7 et 8.

ностію настаиваетъ здѣсь на томъ, что Сынъ не можетъ быть признанъ вѣчнымъ или совѣчнымъ Отцу, не можетъ потому, что какъ рожденный, Онъ не можетъ не быть послѣ Отца и что, признавъ Его вѣчнымъ, необходимо бы было признать Его Самого нерожденнымъ, какъ и Отца, и такимъ образомъ допустить два нерожденныя начала, тогда какъ оно одно,— одна божественная монада. Но таковое различеніе между понятіями: *нерожденный* и *рожденный* было для Арія только придуманнымъ аргументомъ противъ вѣчности Сына и единосущности Его съ Отцемъ. Главнымъ же источникомъ, изъ котораго проистекало это его лжеученіе, было, чего нельзя не замѣтить въ его вѣроизложеніи, то чисто абстрактное представленіе о Богѣ, какъ существѣ безусловно единичномъ и простомъ, по которому даже ученіе Савелліево о Сынѣ-Отцѣ (υἱοπάτωρ) казалось дробленіемъ единицы на части. Выходя изъ этой дуалистически-гностической точки зрѣнія, онъ не могъ иначе мыслить Бога, какъ существомъ, лишеннымъ внутри Себя всякой опредѣленной качественности и дѣятельности, а потому находилъ себя вынужденнымъ даже такого рода дѣятельность божественную, какую представляетъ рожденіе Сына, вывести изъ области существа Божія и поставить ее внѣ или подлѣ Его. И это представлялось тѣмъ болѣе умѣстнымъ, что чрезъ это казалось возможнымъ перешагнуть безграничную пропасть, находившуюся между Богомъ и міромъ, поставивши здѣсь на срединѣ такое посредствующее существо, которое, само бывъ непосредственнымъ произведеніемъ воли Божіей, въ тоже время служило бы для Бога посредникомъ, чрезъ котораго бы Онъ могъ создать міръ и переводить на него, не смотря на безконечную его отдаленность, свои велѣнія и свои дѣйствія.

Еще прямѣе и рѣзче мысли Аріевы о Сынѣ, проистекавшія изъ его гностическаго воззрѣнія, были выражены въ его Таліи, гдѣ утверждалось въ видѣ прямыхъ и категори-

ческихъ положеній, „что Богъ не всегда былъ Отцомъ, но сталъ Имъ впослѣдствіи, что не всегда былъ и Сынъ, Его не было, пока Онъ не былъ рожденъ. Онъ, далѣе говорилось, не изъ Отца произошелъ, но изъ несущаго и не собственно принадлежитъ Отчей сущности, потому что есть тварь и произведеніе; Христосъ не истинный Богъ, но и Онъ обоженъ по причастію..., не истинное и единственное Отчее Слово, но по имени только называется Словомъ и премудростію, а также по благодати именуется Сыномъ и силою“ [1]), и т. д.

Понятно, поэтому, что такъ какъ коренное заблужденіе аріанства заключалось въ отрицаніи внутренняго и существеннаго происхожденія Сына изъ Отца, вслѣдъ за чѣмъ необходимо было уже отрицать и что Онъ истинный Сынъ Божій, и наравнѣ съ Богомъ обладающій всѣми божественными свойствами, напр. вѣчностію, неизмѣняемостію и т. п.; то и вся полемика борцовъ православія естественно устремлялась къ тому, чтобы доказать, что Сынъ Божій произошелъ не вовнѣ, а внутри самого существа Божія, что Онъ внутренно и существенно рожденъ отъ Бога и не созданъ, какъ внѣшняя по отношенію къ Богу тварь, при чемъ необходимо слѣдовало и то, что Онъ истинный Сынъ Божій и Богъ, что Онъ совѣченъ и соприсносущъ съ Отцемъ и наравнѣ съ Нимъ обладаетъ всѣми божественными аттрибутами. Это именно и было разсмотрѣно, опредѣлено и утверждено на первомъ никейскомъ соборѣ, гдѣ вмѣстѣ съ анаѳематствованіемъ главнѣйшихъ положеній аріанства: „что было нѣкогда, когда Сына Божія не было, и что прежде, чѣмъ Онъ родился, не было Его, или что Онъ произошелъ изъ ничего или изъ иной ипостаси или сущности, а также, что Онъ преходящъ или измѣняемъ“ [2]),—постановлено

---

[1]) Athanas. Orat. I contr. arian. n. 5.

[2]) Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, τρεπτὸν ἢ ἀλλοι·

было вѣровать въ Сына Божія, какъ отъ Отца рожденнаго, т. е. *изъ сущности Отца, Свѣтъ отъ Свѣта, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, рожденнаго и не сотвореннаго, единосущнаго Отцу* (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί) [1]).

Не трудно видѣть, что вся сила и сущность составляющаго въ этихъ вѣроопредѣленіяхъ противовѣсъ и отпоръ аріанству, была заключена именно въ выраженіяхъ, что Сынъ рожденъ *изъ сущности Отца* и что Онъ *единосущенъ Отцу*. То и другое, а въ особенности послѣднее выраженіе и аріанское иносущіе ниспровергало и точнѣе опредѣляло всегдашнюю мысль церкви о полномъ единствѣ Сына съ Отцемъ по существу. Кромѣ того, послѣднее выраженіе, полнѣе обнимая собою мысль о внутреннемъ и существенномъ единствѣ Сына съ Отцемъ, не только исключало собою лжеученіе аріанъ, но и ученіе такъ называемыхъ полуаріанъ [2]), которые отличались отъ строгихъ аріанъ тѣмъ, что вопреки имъ признавали однородность Сына съ Отцемъ по естеству, но въ тоже самое время изъ опасенія впасть въ савелліанство, воздерживались наравнѣ съ православными признавать Сына совершенно равнымъ Отцу по существу, почему и называли Его *не единосущнымъ* Отцу (ὁμοούσιος), а только *подобосущнымъ* (ὁμοιούσιος).

Вотъ какъ самъ *Аѳанасій* объясняетъ смыслъ и значеніе вышеозначенныхъ выраженій, противъ которыхъ аріане возражали, что ихъ нѣтъ въ Писаніи, между тѣмъ какъ о Господѣ и Спасителѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ слѣдовало бы было

τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Euseb. epist. de fid. Nic. Apud Theodoret. eccles. hist. lib. I. c. 12.

[1]) Ibidem., cap. II.

[2]) Во главѣ ихъ на первыхъ порахъ стояли Евсевій кесарійскій и Евсевій анкирскій.

говорить изъ Писанія, что написано о Немъ, а не вводить реченій, не находящихся въ Писаніи. „И я самъ, говоритъ онъ, знаю это, и совершенно согласенъ готовъ бы сказать точно также, что такъ должно бы быть, потому что болѣе приличны доказательства истины, заимствуемыя изъ Писанія, чѣмъ изъ чего либо иного. Но, какъ сказалъ прежде, злонравіе, коварство и мѣняющееся на всѣ возможные лады нечестіе евсевіанъ, понудили епископовъ сдѣлать сколько возможно болѣе ясными тѣ рѣченія, которыми низлагалось ихъ нечестіе[1]).. Когда соборъ вознамѣрился вывести изъ употребленія внесенныя аріанскимъ злочестіемъ ученія и принять признаваемыя всѣми выраженія изъ Писаній, а именно, что Сынъ не изъ не сущаго, но отъ Бога, что Онъ есть Слово и Премудрость, не тварь, не произведеніе, но собственное рожденіе отъ Отца; тогда Евсевій и его сообщники, увлекаемые своимъ долговременнымъ зловѣріемъ, хотѣли настоять, что реченіе *отъ Бога* есть общее и намъ и Божію Слову, и Слово въ этомъ не различествуетъ отъ насъ по написанному: *единъ Богъ, изъ Него же вся* (1 Кор. 8, 6), и еще: *древняя мимоидоша, се быша вся нова, всяческая же отъ Бога* (2 Кор. 5, 17. 18). Потому то отцы, усмотрѣвъ ихъ коварство и злокозненность нечестія, вынуждены были наконецъ яснѣе выразить реченіе: *отъ Бога* и написать, что Сынъ *отъ Божіей сущности*, чтобы не почелъ кто реченія: *отъ Бога* общимъ и равнопринадлежащимъ и Сыну и тварямъ, но всякій вѣровалъ, что все прочее есть тварь, одно же Слово—отъ Отца... Епископы также говорили, что должно написать: Слово есть истинная сила и образъ Отца, что Оно подобно Отцу во всемъ, не отлично отъ Него, непреложно, всегда... нераздѣльно и въ Немъ пребываетъ; Евсевіевы же приверженцы, хотя выслушивали это, не смѣя возражать

[1]) De decret. nic. Synod. n. 32.

отъ стыда, потому что уже были обличены; однакожъ стало замѣтно, что они другъ съ другомъ шептались и подавали знаки глазами, будто бы слова: *подобно*, *всегда*, и имя: *сила*, а также *въ Немъ* суть опять общія и намъ и Сыну... Посему епископы, и въ этомъ усмотрѣвъ ихъ лицемѣріе..., вынуждены были вновь извлечь мысль изъ Писаній и сказанное ими прежде вновь разсмотрѣть и написать яснѣе, а именно, что Сынъ *единосущенъ* (ὁμοούσιος) Отцу, въ означеніе того, что Сынъ не только подобенъ Отцу, но и тождественъ Ему въ подобіи, будучи изъ Отца (ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι)... Подобныя одно другому тѣла могутъ быть разлучены и находиться вдали одно отъ другого, каковы напр. сыны человѣческіе и родившіе ихъ, какъ написано объ Адамѣ и рожденномъ имъ Сиѳѣ, что Сиѳъ былъ подобенъ Адаму по виду его (Быт. 5, 3). Поелику же рожденіе Сына отъ Отца инаковое по отношенію къ естеству человѣческому и Сынъ не только подобенъ, но и неотдѣлимъ отъ сущности Отчей, Сынъ и Отецъ одно суть, какъ сказалъ Самъ Сынъ (Іоан. 10, 30), Слово всегда во Отцѣ и Отецъ въ Словѣ, какъ неразлучны сіяніе и свѣтъ, то посему соборъ, представляя себѣ все это, прекрасно написалъ, выразившись: *единосущенъ*" [1]).

Въ другомъ же своемъ посланіи св. Аѳанасій, касаясь того, почему аріане такъ упорно препираются съ никейскимъ соборомъ изъ-за выраженія: Сынъ единосущенъ Отцу, и повсюду жужжатъ объ немъ, подобно комарамъ, замѣчаетъ, что причина этому между прочимъ заключается въ томъ, что это выраженіе „служитъ подлинно самымъ строгимъ приговоромъ ихъ ереси, и что оскорбляетъ ихъ не выраженіе, но заключающееся въ выраженіи ихъ осужденіе".

---

[1]) Ibid. n. 19 et 20.

[2]) Epist. ad Afros. episcop. n. 5.

§ 115.

Единосущіе со Отцемъ Св. Духа.

Соборъ Никейскій такимъ образомъ, употребивъ выраженіе о Сынѣ, что Онъ единосущенъ Отцу, со всею возможною и желаемою точностію опредѣлилъ внутреннее и существенное Его отношеніе къ Отцу, показавши этимъ, что Онъ не только изъ сущности Отчей или однороденъ съ Отцемъ (что̀ допускали и полу-аріане), но и то, что Его сущность не есть что либо иное, стоящее внѣ или подлѣ сущности Отчей, а составляетъ съ нею внутреннее и нераздѣльное единство[1]. Что же было имъ сдѣлано для опредѣленія такого же отношенія къ Отцу Св. Духа? Какъ извѣстно, соборъ не занимался нарочито разсмотрѣніемъ вопроса о Св. Духѣ, и ограничился удержаніемъ самой древней формулы члена о Св. Духѣ (вѣруемъ), *и въ Духа Святаго.* Это объясняется тѣмъ, что Арій, по поводу лжеученія котораго собственно и созванъ былъ соборъ, всю свою враждебную тактику направлялъ исключительно противъ православнаго ученія о Сынѣ, и почти вовсе не затрогивалъ ученія о Св. Духѣ, предполагая, что оно само собою должно было поколебаться и пасть вмѣстѣ съ паденіемъ церковнаго ученія о Сынѣ[2]. Тѣмъ не менѣе соборъ, какъ бы въ предупрежденіе аріанскаго лжеученія о Духѣ, съ совер-

---

[1]) Такъ какъ выраженіе: *единосущный Отцу* вполнѣ обнимало собою и мысль, заключенную въ выраженіи никейскомъ: *изъ сущности Отца;* то послѣднее выраженіе впослѣдствіи—на константинопольскомъ соборѣ было выпущено изъ символа, при удержаніи въ немъ только перваго.

[2]) Если, по Арію, одинъ Отецъ есть Богъ, а Сынъ есть тварь, хотя и единственная, потому что чрезъ нее создано все остальное, то ясно, что Духу не остается мѣста ни при Отцѣ, ни даже при Сынѣ, а Онъ долженъ быть отнесенъ къ области существъ, созданныхъ Сыномъ. Кромѣ того, Арій прямо училъ, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ по естеству раздѣлены, разобщены, разлучены, чужды и не причастны другъ другу, и до безконечности не сходны между собою по сущностямъ и славамъ (Athanas. Orat. contr. arian. n. 6).

шенно достаточною ясностію выразилъ свою мысль и о Св. Духѣ, какъ единосущномъ со Отцемъ, подобно Сыну. Утвердивъ въ символѣ вѣры вмѣстѣ съ вѣрою въ Бога Отца и единосущнаго Ему Сына вѣру въ Духа Святаго, онъ чрезъ *Осію кордубскаго* такъ полнѣе и яснѣе выразился относительно своей вѣры, какъ во всѣ три ипостаси Божескія, такъ и въ частности въ ипостась Духа Святаго: „Божество не есть одно лице, какъ думаютъ іудеи, но три лица, не по имени только, но по ипостаси между собою различающіяся... Сынъ есть Богъ, не часть, но совершенный такъ же, какъ и Отецъ, тойже сущности, какой и Отецъ, родившій Его неизреченнымъ образомъ. Вмѣстѣ съ Отцемъ и Сыномъ существуетъ и Духъ Святый, Который имѣетъ туже сущность и власть, какъ Отецъ и Сынъ. Итакъ мы должны исповѣдывать единое произволеніе, единое царство, единую силу, единое господство..., единое Божество и туже сущность Отца и Сына и Св. Духа. Не допуская смѣшенія или раздѣленія лицъ неизреченной и блаженной Тройцы, мы вѣруемъ, что Отецъ есть всегда Отецъ истиннаго Сына, всегда сущій и пребывающій, и Сынъ—истинный Сынъ истиннаго Отца, всегда сущій и пребывающій, и Духъ Святый—истинный Духъ Святый, всегда сущій и пребывающій—Тройца нераздѣльная, неизреченная..., имѣющая единое Божество и туже сущность“ [1]).

Ясно, что соборъ, дѣлая постановленіе объ единосущіи съ Отцемъ Сына, подразумѣвалъ здѣсь такое же опредѣленіе и въ отношеніи къ Святому Духу, выразившись: (вѣруемъ) и въ Духа Святаго. Подразумѣвалъ потому, что въ основѣ его опредѣленія относительно Сына лежало то общее представленіе о трехъ Лицахъ Божества, по которому всѣ Они должны всецѣло, а не по частямъ владѣть одною и тою же нераздѣль-

[1]) Gelas. hist. consil. nyc. 1. 11.

ною Божескою сущностію, и по которому въ Троицѣ никакое Лице, а слѣдовательно и Духъ Святый не можетъ быть мыслимъ иносущнымъ въ отношеніи къ Божеству. Потому-то *св. Аѳанасій*, касаясь значенія вѣроопредѣленій никейскаго собора, писалъ между прочимъ слѣдующее: „никейскій соборъ подлинно служитъ обличеніемъ противъ всякой ереси и низлагаетъ хулящихъ Духа Святаго и называющихъ Его тварію. Потому что отцы, сказавъ о вѣрѣ въ Сына, вслѣдъ за симъ присовокупили: *вѣруемъ и въ Духа Святаго*, чтобы, исповѣдавъ совершенную и полную вѣру въ Святую Троицу, сдѣлать чрезъ то извѣстнымъ и отличительный признакъ вѣры во Христа и ученіе вселенской церкви. Ибо и вамъ, и каждому стало ясно, и никто изъ христіанъ не станетъ колебаться мыслію въ томъ, что вѣруемъ мы не въ тварь, но въ единаго Бога Отца... и во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія единороднаго,— и во единаго Духа Святаго,—единаго Бога, познаваемаго во святой и совершенной Троицѣ“ [1]).

Никейскій соборъ, слѣдовательно, вмѣстѣ съ единосущіемъ Сына съ Отцемъ требовалъ вѣры и во единосущіе со Отцемъ Духа Святаго, или, что̀ тоже, требовалъ вѣры въ единосущную, единобожественную и ничего въ себѣ тварнаго не заключающую Троицу, какъ такой вѣры, которая всегда составляла и должна составлять отличительный и существенный признакъ всѣхъ христіанъ, и безъ которой вовсе не мыслимъ истинный послѣдователь Христовъ и членъ вселенской Христовой церкви. Понятно, поэтому, что должны были быть признаны совершенно чуждыми вселенской церкви тѣ, которые вопреки никейскому вѣроопредѣленію отвергали единосущіе Сына съ Отцемъ, и Св. Духа считали тварію, каковы были

[1]) Epist. ad Afros. n. 11.

Арій и строгіе его послѣдователи [1]). Понятно также и то, что не могли быть терпимы въ церкви и такого рода вѣрующіе, которые, хотя повидимому согласно съ никейскою вѣрою признавали единоестественность Сына съ Отцемъ, называя Его *подобосущнымъ Отцу*, но въ тоже время Духа считали тварію, созданною чрезъ Сына. Таковыми именно явились полу-аріане, когда, сгруппировавшись около новаго предводителя своего Македонія, согласно съ нимъ стали возставать противъ Божества Св. Духа, подобно тому, какъ аріане возставали противъ Божества Сына, почему и получили названіе *духоборцевъ*.

Но тогда какъ на аріанъ церковь уже смотрѣла, какъ на совершенно чуждыхъ ей, подобно всѣмъ не-христіанамъ, на полу-аріанъ, даже послѣ того, какъ они стали оказываться духоборцами, она такъ не могла смотрѣть, пока они оставались въ видимомъ согласіи съ никейскимъ вѣроопредѣленіемъ относительно Божества Сына, и пока не разъяснилось, какого именно характера было ихъ лжеученіе о Св. Духѣ, было ли оно только слѣдствіемъ случайнаго и невольнаго недоразумѣнія, или же было дѣломъ сознательнаго, обдуманнаго и безповоротнаго рѣшенія. Здѣсь важнымъ недоумѣніемъ являлось то, какимъ образомъ полуаріане-духоборцы поддерживали повидимому свое согласіе съ никейскою вѣрою въ Троицу чрезъ допущеніе подобосущія (ὁμοιουσία) Сына и въ тоже время рѣшались удерживать иносущіе Св. Духа по отношенію къ Отцу и Сыну, тогда какъ то и другое на дѣлѣ было не удобосовмѣстимо, потому что, исповѣдывая никейскую вѣру въ Божественную, а не тварную Троицу, нельзя было вмѣстѣ съ Божествомъ Отца и Сына не признать и Божества Св. Духа, какъ и наобо-

[1]) Таковы были аномеи, во главѣ которыхъ стояли Акакій, Аэцій и Евномій, названные такъ потому, что вопреки полуаріанамъ, допускавшимъ подобосущіе Сына съ Отцемъ, отрицали всякое между ними подобіе. Согласно съ Аріемъ, они и Духа Святаго считали совершенною тварію.



ротъ, признавъ одно изъ Троичныхъ Лицъ—Духа тварью, нельзя было не подрывать чрезъ это Божескаго достоинства и остальныхъ Лицъ, особенно Сына, какъ это сдѣлали полные аріане. Для разрѣшенія этого недоумѣнія, оставалось, поэтому, предположить одно изъ двухъ: или духоборцы искренно держались согласія съ никейскимъ вѣроопредѣленіемъ о Божествѣ Сына, и тогда ихъ лжеученіе о тварности Духа было только случайнымъ недоразумѣніемъ, или же они по сознательному и твердому убѣжденію рѣшились отвергнуть Его Божество и признавать тваріею, и тогда они оказывались только лицемѣрными сторонниками никейскаго ученія о единосущіи Сына, почему и должны были быть трактуемы, какъ настоящіе аріане.

Какое изъ этихъ двухъ предположеній было болѣе вѣрно, это должно было показать время. Между тѣмъ пастыри церкви бдительно слѣдили за развитіемъ духоборческаго ученія, начавшагося со второй половины IV-го вѣка, и ко вразумленію его поборниковъ и сторонниковъ употребляли съ своей стороны всѣ возможныя и умѣстныя средства убѣжденія, въ числѣ которыхъ самымъ важнымъ было то, чтобы привести ихъ къ сознанію совершенной несообразности ихъ лжеученія о Духѣ съ никейскою вѣрою въ Сына, съ тою самою вѣрою, которой сами объявили себя повидимому сторонниками, отвергнувъ заблужденіе Аріево объ иносущіи Сына.

Св. Аѳанасій, касаясь такого рода лжеучителей, писалъ по поводу ихъ къ Серапіону слѣдующее: „нѣкоторые, хотя отступили отъ аріанъ за хулу ихъ на Сына Божія, однако же неправильно мыслятъ о Св. Духѣ, утверждая, будто бы Духъ Святый не только есть тварь, но даже одинъ изъ служебныхъ духовъ, только степенью отличающійся отъ ангеловъ... Кто не подивится такому ихъ неразумію, когда, совершенно справедливо не соглашаясь признавать тварью Сына Божія, они не должны бы даже выслушивать терпѣливо, если бы кто Духа

Сына называлъ тварію. Если по единству Слова съ Отцемъ, они не соглашаются Сына именовать однимъ изъ созданныхъ, но признаютъ Его зиждителемъ твари, то почему же Духа Святаго, имѣющаго тоже единство съ Сыномъ, какое Сынъ имѣетъ съ Отцемъ, называютъ тварью? Почему не поняли они того, что, какъ, не отдѣляя Сына отъ Отца, соблюдаютъ единство Божіе, такъ, отдѣляя Духа отъ Сына, не сохраняютъ уже единаго въ Троицѣ Божества, разсѣкая Его, примѣшивая къ Нему естество чуждое и инородное и дѣлая Его равнымъ съ тварями... Что же это за богословіе, смѣшивающее Создателя съ тварью? Или, можетъ быть, Божество не троично, а двойственно, и притомъ есть тварь? А если оно есть Троица, то почему Духа Троицы ставятъ въ одинъ рядъ съ тварями низшими Троицы? Все это значитъ—раздѣлять и разлагать Троицу. Посему-то не право мудрствующіе о Духѣ Святомъ не мудрствуютъ право и о Сынѣ. А если бы они право мудрствовали о Словѣ, то здраво мудрствовали бы и о Духѣ, *иже отъ Отца исходитъ*, и собствененъ Сыну" [1]). Съ подобными рѣчами къ означеннымъ лжеучителямъ неоднократно обращался и *Григорій назіанзенъ*, умоляя ихъ примириться съ церковію, которая скорбитъ о нихъ, какъ о такого рода членахъ, въ которыхъ сохранилась частица духовной жизни, такъ какъ они право мыслили о Сынѣ [2]), и между прочимъ раскрывалъ предъ ними ту несообразность въ ихъ ученіи, что они, тогда какъ согласно съ православными исповѣдуютъ Трехъ умосозерцаемыхъ, въ тоже время, подобно аномеямъ, такъ раздѣляютъ Ихъ между Собою, что Одного представляютъ безпредѣльнымъ и по сущности и по силѣ, Другаго—безпредѣльнымъ и по силѣ, но не по сущности, а Третьяго—огра-

---

[1]) Athanas. epist. 1. ad Serap. n. 1.
[2]) Orat. 44. n. 11. Сравн. Epist. 3. ad Serap. n. 11.

ниченнымъ въ томъ и другомъ, между тѣмъ какъ мы не можемъ и не должны вѣровать во что либо иное, кромѣ Божества[1]). Къ этому, само собой разумѣется, присовокуплялись разныя доказательства изъ Писанія, какъ противъ тварности Духа, такъ и въ пользу Его Божества[2]).

Между тѣмъ и цѣлые помѣстные соборы полуаріанамъ-духоборцамъ поставляли на видъ то, что они, объявляя себя чтителями никейской вѣры[3]), и въ тоже время, признавая Духа за тварь, находятся въ противорѣчіи съ самими собою, потому что вѣра никейская есть вѣра во всебожественную Троицу, а потому они или должны отречься отъ лжеученія о тварности Духа, чтобы быть въ нелицемѣрномъ согласіи съ никейскою вѣрою, или же, если останутся при своемъ заблужденіи, должны считаться, наравнѣ съ аріанами, противниками этой вѣры. Такъ, отцы бывшаго подъ предсѣдательствомъ Аѳанасія въ Александріи 362 г. собора, имѣя въ виду полуаріанъ, писали къ антіохійцамъ между прочимъ слѣдующее: „всѣхъ желающихъ быть въ мирѣ съ нами... а также отступившихъ отъ аріанъ пригласите къ себѣ, примите ихъ, какъ отцы дѣтей..., ничего же не требуйте отъ нихъ больше, а только чтобы предали анаѳемѣ аріанскую ересь и исповѣдали вѣру, святыми отцами исповѣданную въ Никеѣ, а также предали анаѳемѣ утверждающихъ, что Духъ есть тварь и отдѣленъ отъ сущности Христовой. Ибо не раз-

---

[1]) Orat. 31. n. 5—7.

[2]) Въ этомъ отношеніи не мало говорилось о Св. Духѣ и другими учителями церкви, особенно тѣми изъ нихъ, которые писали о Духѣ противъ аномеевъ, не теряя конечно изъ виду полу-аріанъ духоборцевъ, сходившихся съ аномеями въ ученіи о Духѣ (таковы: *Василій великій*, *Григорій нисскій*, *Епифаній кипрскій*, *Дидимъ александрійскій* и *Амвросій медіоланскій*).

[3]) По свидѣтельству Епифанія, они обыкновенно возражали православнымъ такъ: „вѣру, изложенную въ Никеѣ, исповѣдуемъ и мы, докажи же, сдѣлай милость, на основаніи ея, что Духъ Святый причисляется къ Божеству“ (Advers. haeres. Haer. 74).

дѣлять Св. Троицу и не говорить, будто бы нѣчто изъ нея есть тварь — значить поистинѣ отступить отъ ненавистной ереси аріанъ. А тѣ, которые притворно приписываютъ себѣ вѣру, исповѣданную въ Никеѣ, и дерзаютъ произносить хулу на Духа Святаго, не болѣе дѣлаютъ, какъ только на словахъ отрицаются аріанской ереси, въ сердцѣ же ее содержатъ“ [1]).

Въ такомъ же точно смыслѣ изъяснялъ значеніе никейской вѣры бывшій въ 369-мъ г. подъ предсѣдательствомъ папы Дамаса римскій соборъ, который въ своемъ соборномъ посланіи къ иллирійскимъ епископамъ между прочимъ такъ выразился о цѣли сдѣланныхъ 318 отцами въ Никеѣ вѣроопредѣленій, что она состояла не въ чемъ иномъ, какъ въ утвержденіи вѣры въ то, что „одна—субстанція Отца и Сына,—одно Божество, одна сила, одно могущество, одно достоинство, и что также Духъ Святый имѣетъ одну и туже съ Ними субстанцію и положеніе“ (sic ut crederetur, unam esse Patris et Filii substantiam, unam Deitatem, unam virtutem, unam potentiam, unam figuram, quin etiam Spiritum Sanctum unam eandemque cum illis substantiam habere et subsistentiam) [2]). Въ свою очередь иллирійскіе епископы въ своемъ соборномъ посланіи къ восточнымъ выражали совершенно такое же воззрѣніе на никейскую вѣру, какъ вѣру въ единосущную Троицу, и соотвѣтственно съ этимъ признавали достойными анаѳемы всѣхъ тѣхъ, которые отвергаютъ единосущіе въ Троицѣ, а въ томъ числѣ и тѣхъ, которые отдѣляютъ Св. Духа отъ Отца и Сына [3]). Тѣмъ же самымъ, конечно, руководясь, болѣе поздній

[1]) Athanas. ad Antioch. n. 3.

[2]) Binii concil. T. I. p. 634.

[3]) Ibid. p. 609. Императоръ Валентъ въ своемъ письмѣ къ епископамъ азійскимъ ссылается на иллирійскихъ епископовъ, указывая на то, что они исповѣдали вѣру въ то, что одна и таже сущность Отца и Сына и Св. Духа въ трехъ лицахъ, или, какъ греки говорятъ, трехъ ипостасяхъ, слѣдуя мысли великаго православнаго Никейскаго собора (Ibid. p. 610).

римскій соборъ, бывшій подъ предсѣдательствомъ Дамаса, сдѣлалъ между прочимъ слѣдующія постановленія въ виду лжеученія духоборцевъ, которыя были отъ Дамаса препровождены къ Павлину епископу антіохійскому: „если кто не будетъ говорить и исповѣдывать, что Духъ Святый есть истинно и собственно отъ Отца (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι ἀληθῶς καὶ κυρίως), подобно тому какъ и Сынъ есть отъ божественной сущности, и, будучи словомъ Божіимъ, есть Богъ, анаѳема да будетъ; если кто будетъ говорить, что Духъ есть твореніе, или произошелъ чрезъ Сына, анаѳема да будетъ (εἴ τις εἴπῃ εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Ποίημα, ἢ διὰ τοῦ Υἱοῦ γεγενῆσθαι, ἀνάθεμα ἔστω); если кто не будетъ говорить, что у Отца и Сына и Св. Духа одно божество, власть и господство, одна слава и владычество, одно царство, одна воля и истина, анаѳема да будетъ; если бы кто и здраво мыслилъ объ Отцѣ и Сынѣ, но не право содержалъ о Духѣ Святомъ, тотъ—еретикъ“ [1]).

Но такого рода уясненія сущности никейской вѣры, какъ отдѣльными пастырями церкви, такъ и цѣлыми помѣстными соборами не производили своего дѣйствія на духоборцевъ, которые продолжали упорно оставаться при своемъ заблужденіи относительно Духа Святаго. Это служило яснымъ признакомъ того, что они только притворно держались согласія съ никейскою вѣрою, которой объявляли себя чтителями, а на самомъ дѣлѣ были сторонниками ереси аріанской, которая, затаившись въ нихъ на время подъ прикрытіемъ признаннаго ими *подобосущія* (ὁμοιουσίας) Сына съ Отцемъ, впослѣдствіи разоблачила себя въ духоборчествѣ, клонившемся къ ниспроверженію всего церковнаго ученія объ единосущной и нераздѣльной Троицѣ. Таковыми духоборцы и явились на второмъ вселенскомъ соборѣ, который главнымъ образомъ по поводу ихъ лжеученія и былъ

---

[1]) Theodoret. eccles. hist. lib. V. c. 11.

созванъ. Когда, по вызову императора Ѳеодосія, явились сюда тридцать шесть македоніанскихъ епископовъ, и ихъ стали уговаривать принять никейское *единосущіе*, то они отказались отъ этого и рѣшительно заявили, что скорѣе примутъ аріанское мнѣніе, чѣмъ согласятся на *единосущную вѣру* (fidei consubstantialis), почему и не были допущены для засѣданій на соборѣ [1]).

Между тѣмъ какъ духоборцы въ семъ случаѣ ясно обнаружили, что ихъ ересь есть ничто иное, какъ отростокъ аріанства, отцы собора съ своей стороны столь же ясно показали, что на вѣру въ Божество Духа Святаго, для утвержденія которой собрались, они смотрѣли не иначе, какъ на вѣру внутренне и необходимо заключающуюся въ существѣ самой же никейской вѣры, обнимающей собою не только единосущіе Сына со Отцемъ, но и Святаго Духа. Эту мысль отцы собора выразили и въ другихъ своихъ дѣйствіяхъ соборныхъ. Такъ какъ Македоній училъ, что Духъ есть не Богъ, а тварь, произшедшая чрезъ Сына; то для низложенія этой ереси и утвержденія противоположнаго ей ученія отцы нашли нужнымъ въ очень краткій и сжатый членъ никейскаго символа о Духѣ: вѣруемъ *и въ Духа Святаго*, внести слѣдующія дополнительныя положенія: что Духъ Святый (не тварь, а) Господь *животворящій*, что Онъ (не чрезъ Сына произошелъ, а) *отъ Отца исходитъ*, что Онъ (не служебное существо, а) *со Отцемъ и Сыномъ спокланяемъ и сславимъ*, и что *Онъ глаголалъ чрезъ пророковъ*, но на эти дополнительныя положенія, направленныя противъ македоніанъ, они смотрѣли не какъ на что либо новое, еще не содержавшееся въ никейскомъ символѣ, а какъ на болѣе полное раскрытіе и опредѣленіе содержимаго въ немъ же самомъ. А потому въ первомъ правилѣ вмѣстѣ съ

[1]) Socrat. eccles. hist. lib. V. c. 8.

произнесеніемъ анаѳемы всѣмъ антитринитаріанскимъ ересямъ и въ томъ числѣ — ереси полуаріанъ или духоборцевъ, ими сдѣлано было слѣдующее опредѣленіе: „вѣра трехъ сотъ осемнадцати отцевъ, собиравшихся въ Никеѣ виѳинской, да не отмѣняется, но да пребываетъ господствующею“ [1]). И въ своемъ посланіи къ императору Ѳеодосію они выразились, что, собравшись по его распоряженію, изрекли краткія опредѣленія для того, чтобы утвердить вѣру отцевъ, собравшихся въ Никеѣ [2]). Тоже самое совершенно ясно высказали они и въ своемъ соборномъ посланіи къ римской церкви, въ которомъ говорилось слѣдующее: „гоненія, мученія, угрозы императоровъ, жестокости правителей и всѣ другія испытанія отъ еретиковъ мы перенесли за евангельскую вѣру, утвержденную въ Никеѣ, что̀ въ Виѳиніи, тремя стами осемнадцатью святыми богоносными отцами. Эта вѣра должна быть принимаема нами и вами и всѣми, которые не извращаютъ слово истинной вѣры, потому что она есть самая древняя и сообразная съ крещеніемъ и научаетъ насъ вѣровать во имя Отца и Сына и Святаго Духа, т. е. въ Божество, силу и единое существо Отца и Сына и Святаго Духа, въ равночестное достоинство и совѣчное царство въ трехъ совершеннѣйшихъ ипостасяхъ или совершенныхъ лицахъ, такъ что здѣсь не имѣетъ мѣста ни пагубное ученіе Савеллія, который сливаетъ ипостаси, т. е. уничтожаетъ ихъ (личныя) свойства, ни богохульное ученіе евноміанъ, аріанъ и духоборцевъ, которые разсѣкаютъ существо, или естество, или божество и въ несозданную, единосущную и совѣчную Троицу вводятъ какое-то послѣрожденное, или сотворенное, или иносущное естество“ [3]). Такимъ образомъ пополненіе на второмъ вселенскомъ соборѣ ученія

[1]) Binii concil. T. I. p. 660.
[2]) Ibidem.
[3]) Binii concil. T. I. p. 667

о Божествѣ Св. Духа было ничѣмъ инымъ, какъ только примѣненіемъ къ частному случаю той общецерковной никейской вѣры въ равносущіе всѣхъ трехъ Божескихъ Лицъ, которая хотя по преимуществу уже выразилась въ признаніи только Сына *единосущнымъ* Отцу, но при этомъ необходимо предполагала признаніе такого же единосущія съ Отцемъ и за Св. Духомъ. Потому-то, какъ мы видѣли, еще до втораго вселенскаго собора не только частные учители церкви, но и цѣлые помѣстные соборы съ такою же ясностію и твердостію учили объ единосущіи съ Отцемъ Св. Духа, съ какою и объ единосущіи Сына.

§ 116.

Болѣе точное опредѣленіе ипостасности Троичныхъ Лицъ.

Между тѣмъ какъ древне-церковная вѣра въ единство по существу Троичныхъ Лицъ получила на никейскомъ соборѣ свое болѣе точное сравнительно съ прежнимъ выраженіе и опредѣленіе, совмѣстно съ этимъ и самое ученіе о Троичныхъ Божескихъ Лицахъ и ихъ ипостасномъ различіи тоже получило сравнительно съ прежнимъ большую опредѣленность и точность. Послѣднее было естественнымъ и необходимымъ слѣдствіемъ перваго. Если многіе изъ доникейскихъ учителей, какъ мы видѣли, не имѣли вполнѣ точнаго представленія о Троичныхъ Лицахъ, если они смѣшивали ипостасное различіе Ихъ съ самою Ихъ сущностію и вслѣдствіе этого смотрѣли на Нихъ не какъ на три только ипостаси съ одною и тою же сущностію, а какъ на три совершенно отособленныя и подчиненныя другъ другу сущности или существа, то всему этому было причиною именно то, что они въ опасеніи патрипассіанизма или савелліанизма никакъ не рѣшались признать безусловнаго единосущія Троичныхъ Лицъ, хотя въ тоже время

совершенно ясно и твердо исповѣдывали ихъ единоестественность или единородность. Но съ никейскимъ признаніемъ безусловнаго единосущія Троичныхъ Лицъ, т. е. единосущія въ смыслѣ безусловнаго единства и нераздѣльности Божескаго естества, составляющаго одинаково достояніе всѣхъ трехъ Лицъ, естественно должно было послѣдовать болѣе строгое разграниченіе между Божескою сущностію Лицъ и Ихъ ипостасными различіями съ отнесеніемъ послѣднихъ къ области Ихъ личныхъ отношеній. Вмѣстѣ же съ этимъ естественно должно было послѣдовать и болѣе точное опредѣленіе понятія о самихъ Божескихъ ипостасяхъ, равно какъ объ отношеніи Ихъ къ Божеской сущности и о взаимномъ отношеніи между Собою.

§ 117.

Лица въ отношеніи къ Ихъ существу.

Если Троичныя Лица въ строгомъ смыслѣ сего слова единосущны или равносущны, если въ основѣ ихъ бытія лежитъ одно и тоже Божеское естество безусловно единое и нераздѣльное, то ясно, что Они вовсе не суть три особыя, отдѣльныя существа,—понимать ли эту отдѣльность и отособленность въ томъ смыслѣ, въ какомъ принимали ее аріане, или даже въ томъ, въ какомъ понимали ее полуаріане и проповѣдники трехъ самостоятельныхъ божескихъ началъ. Такое представленіе о Лицахъ совершенно ясно отстраняетъ *Аѳанасій,* уча объ Нихъ, что „Они нераздѣльны по естеству“ [1]), и составляютъ собою „нераздѣльную и неразлагаемую единицу Божества“ [2]). Но въ этомъ отношеніи особеннаго вниманія заслуживаетъ разсужденіе Аѳанасіево объ ипостасяхъ, высказанное

[1]) Epist. 1. ad Serap. n. 28.
[2]) Orat. 4. Contr. arian. n. 1.

имъ на александрійскомъ соборѣ (362 г.), на которомъ, какъ извѣстно, подъ предсѣдательствомъ самаго Аѳанасія разрѣшались недоумѣнія по поводу того, что западные учители упрекали восточныхъ за признаніе трехъ ипостасей (при одной сущности οὐσία) въ аріанствѣ, а восточные западныхъ за признаніе ими одной (substantia) ипостаси (при трехъ лицахъ—personis) въ савелліанствѣ. Изображая, какъ дѣло велось на соборѣ, Аѳанасій пишетъ между прочимъ слѣдующее: „скажемъ и о тѣхъ, которыхъ порицали нѣкоторые за употребленіе рѣченій—*три ипостаси*, такъ какъ эти выраженія взяты не изъ Писанія и подозрительны. Хотя мы и просили ничего большаго не требовать (отъ нихъ) кромѣ никейскаго исповѣданія, однакоже по причинѣ спора спрашивали ихъ: не исповѣдуютъ ли они, подобно аріанамъ, ипостасей отчужденными, врозь существующими или взаимно иносущными (ἀλλοτριοουσίους τε ἀλλήλων), такъ что каждая сама по себѣ ипостась отдѣлена отъ другой, какъ отдѣлены бываютъ другія твари, и тѣ, которыя рождаются отъ людей; или не признаютъ ли они ихъ различными сущностями, каковы напр. золото, или серебро, или мѣдь; или наконецъ, подобно тому, какъ нѣкоторые еретики именуютъ три начала и трехъ боговъ, не имѣютъ ли и они этой же самой мысли, говоря о трехъ ипостасяхъ“ [1])? Всѣ эти вопросы, что само собою понятно, были направлены Аѳанасіемъ противъ разнаго рода ложныхъ мнѣній, которыя считались несогласными съ истиннымъ и общецерковнымъ представленіемъ о троичныхъ ипостасяхъ. Слѣдовательно, по мысли Аѳанасія, считалось не православнымъ не только то, когда божескія ипостаси признавали иносущными, подобно тому какъ иносущны золото, серебро и мѣдь, но и то, когда, оставляя за ними единоестественность или однородность, смотрѣли

[1]) Tomus ad antiochenos, n. 5.

на Нихъ, какъ на совершенно отдѣльно и врозь существующія три самостоятельныя или индивидуальныя существа, подобно тому какъ напр. существуютъ люди, происходящіе отъ людей. На эти, предложенные Аѳанасіемъ, вопросы допрашиваемые отвѣчали тѣмъ, что вовсе не въ такомъ смыслѣ понимаютъ ипостаси, и между прочимъ сказали слѣдующее: „мы не разумѣемъ трехъ боговъ или трехъ началъ, и вовсе не терпимъ утверждающихъ или мудрствующихъ такъ,—мы вѣдаемъ Святую Тройцу, но (при этомъ) единое Божество и единое начало и Сына единосущнаго Отцу, какъ изрекли отцы, и Духа Святаго—не тварь и не чуждаго, но собственнаго сущности Сына и Отца и нераздѣльнаго съ Ними" (ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρός) [1]. Отвѣтъ этотъ былъ признанъ православнымъ всѣми отцами, присутствовавшими на соборѣ, чтó ясно показываетъ, что не только по представленію Аѳанасія, но и по воззрѣнію другихъ православныхъ пастырей считалось неумѣстнымъ и несправедливымъ представлять ипостаси троичныя въ видѣ особыхъ и отдѣльныхъ самостоятельныхъ существъ, хотя бы и съ одинаковою и однородною сущностію.

Подобное же представленіе объ ипостасяхъ и *св. Василія великаго*, который училъ объ Отцѣ и Сынѣ, что хотя Они „два по числу, но нераздѣльны по естеству... Потому что не иное Божество созерцается въ Отцѣ, а иное въ Сынѣ, не иное естество Отчее, и иное Сыновнее... а въ обоихъ—единая сущность... Въ Отцѣ и Сынѣ созерцается единый видъ, всецѣло открывающійся въ Томъ и Другомъ" [2]. *Григорій же назіанзенъ* еще яснѣе и прямѣе высказываетъ туже самую мысль. Имѣя въ виду разногласіе, произшедшее между учите-

---

[1]) Ibidem.
[2]) Homil. 24 ad Sabel. Arium et Anom. n. 3 et 4.

лями восточными и западными изъ-за употребленія одними словъ: *три ипостаси*, а другими *три лица* для обозначенія однихъ и тѣхъ же ипостасныхъ различій въ Божествѣ, онъ пишетъ слѣдующее: „вы, которые вводите три ипостаси, что хотите этимъ сказать? Конечно, это говорите вы, не предполагая здѣсь трехъ существъ (μὴ τρεῖς οὐσίας ὑπολαμβάνοντες). Знаю, что громко возопіете противъ тѣхъ, которые мыслятъ такъ, потому что учили, что одна и таже сущность въ трехъ (μίαν γὰρ καὶ τὴν αὐτὴν τῶν τριῶν δογματίζετε). А вы, употребляющіе изреченіе: *лица*, не воображаете ли (при этомъ) чего либо, хотя единаго, но вмѣстѣ и сложнаго, совершенно трехъ-личнаго и человѣкообразнаго (μὴ ἕν οἷόν τι σύνθετον, ἀναπλάσσετε, καὶ τριπρόσωπον ἢ ἀνθρωπόμορφον ὅλως)? Нисколько, отвѣтите и вы, пусть не узритъ лица Божія, кто такъ думаетъ. Что же означаютъ у васъ ипостаси или лица?—Трехъ, раздѣляемыхъ не по естествамъ, но по личнымъ свойствамъ (τὸ τρία εἶναι τὰ διαιρούμενα. οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν). Превосходно, такъ заключаетъ свою рѣчь Григорій, можете ли думать болѣе здраво и говорить болѣе согласно, чѣмъ тѣ, которые такъ учатъ, хотя и разнятся въ нѣсколькихъ слогахъ“ [1])? Не иную мысль о троичныхъ ипостасяхъ имѣли и всѣ тѣ изъ учителей четвертаго вѣка, которые, касаясь существа или естества ипостасей, учили, согласно съ вышеозначенными отцами, о его безусловномъ единствѣ и нерасторжимой нераздѣльности [2]).

Но что же такое, по представленію отцевъ этого періода, ипостаси въ отношеніи къ ихъ сущности, если они не суть особыя существа или обособленныя сущности, на подобіе того какъ и чѣмъ являются люди, происходящіе и состоящіе изъ однородной природы человѣческой?—По *Аѳанасію*, онѣ суть

[1]) Orat. 42. n. 16. Сравн. Orat. 20. n. 6; Orat. 39. n. 11.

[2]) Таковы напр. Григорій нисскій (Quod non sint tres dii. Curs. compl. patr. graec. T. 45. col. 120), Иларій (De synod. c. 69).

ничто иное, какъ разные образы или виды одного и того же Божества (τρόποι Θεότητος) [1]), образы и виды, различные сами въ себѣ по своему особенному способу существованія, но не различные и тождественные по отношенію къ ихъ сущности, которая у нихъ одна и таже, т. е. единое и нераздѣльное Божеское естество. Чтобы разъяснить различіе между Отцемъ и Сыномъ, при единствѣ Ихъ существа, онъ обращается то къ аналогіи источника и рѣки, хотя составляющихъ собою два вида воды, но содержащихъ въ себѣ одну и туже воду [2]), то къ аналогіи солнца и сіянія, которыя, хотя представляютъ собою два вида свѣта, но содержатъ въ себѣ одинъ и тотъ же нераздѣльный свѣтъ [3]), а этимъ ясно показываетъ, что, по его представленію, ипостаси троичныя отличаются только своимъ особеннымъ образомъ существованія, но ничуть не существомъ своимъ, которое у нихъ общее и нераздѣльное. И по воззрѣнію Василія, ипостасныя различія представляютъ собою въ сущности Божіей какъ бы нѣкоторые опредѣлительные облики или образы (χαρακτῆρές τινες καὶ μορφαί), которые, хотя общее (въ Божествѣ) и разграничиваютъ своими особенными характеризующими чертами, но единства въ сущности не рас-

---

[1]) Orat. 3. Contr. arian. n. 15.

[2]) Exposit. fidei. n. 2: „три ипостаси не должно представлять раздѣльными между собою, какъ это бываетъ вслѣдствіе тѣлесности въ людяхъ, чтобы подобно язычникамъ не ввести многобожія; но нужно представлять ихъ похожими на рѣку, которая, исходя изъ истока, не отдѣляется отъ него, хотя здѣсь два вида и два имени... Какъ истокъ не рѣка, и рѣка не истокъ, но тотъ и другая есть одна и таже вода, изъ истока льющаяся въ рѣку такъ и Божество изливается въ Сына и источно и нераздѣльно“.

[3]) Orat. 3. contr. arian. „Сіяніе есть свѣтъ, а не второе что либо по солнцѣ, оно не иной свѣтъ, или свѣтъ только по причастію свѣта, но всецѣлое собственное его порожденіе. А таковое порожденіе по необходимости есть единый свѣтъ, и никто не скажетъ, что это суть два свѣта. Ибо хотя солнце и сіяніе суть два, однако же одинъ отъ солнца свѣтъ, въ сіяніи свѣтящій повсюду. Такъ и Божество Сына есть Божество Отца, а потому оно нераздѣльно“.

торгають. Такъ, напр. говоритъ *Василій*, „Божество есть общее, отчество же и сыновство суть нѣкоторыя частныя особенности (ἰδιώματά τινα), а изъ совокупленія того и другого, общаго и особеннаго образуется у насъ понятіе истины. Когда, поэтому, мы слышимъ: „нерожденный свѣтъ“, представляемъ себѣ Отца; а когда слышимъ: „рожденный свѣтъ“, получаемъ понятіе о Сынѣ. Поколику Они свѣтъ и свѣтъ, нѣтъ въ Нихъ никакой противоположности, а поколику Они рожденное и нерожденное, умопредставляется въ Нихъ противоположеніе. Ибо таково свойство особенностей, что въ тождествѣ сущности показываютъ разность; но тогда какъ сами по себѣ особенности часто расходятся между собою даже до противоположности, единства сущности не расторгаютъ“ [1]). Такое же представленіе объ ипостасяхъ троичныхъ и *Григорія Назіанзена*, по словамъ котораго „ипостасныя различія въ Божествѣ не составляютъ собою самаго естества, а только то, что относится къ естеству (περὶ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις) [2]) и не сущность различаютъ собою, а сами различаются въ сущности (οὐκ οὐσίας ἀφορίζει... περὶ οὐσίαν δὲ ἀφορίζεται) [3]). Разность въ наименованіяхъ Лицъ произошла не отъ чего либо иного, какъ отъ разности ихъ проявленія или (лучше сказать) взаимнаго соотношенія (τὸ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον..) Но это вовсе не показываетъ недостатка или убыли въ ихъ сущности. Быть нерожденнымъ, рождаться и исходить есть то, что даетъ иное наименованіе Отцу, иное Сыну, а иное Духу Святому (о Которомъ идетъ рѣчь), но такъ что при этомъ неслитность трехъ ипостасей сохраняется въ единомъ естествѣ и достоинствѣ Божества. Сынъ не Отецъ (потому что Отецъ одинъ), но тоже, что Отецъ. Духъ не Сынъ,

[1]) Advers. Eunom. lib. II. n. 28.
[2]) Orat. 42. n. 15.
[3]) Orat. 41. n. 9.

хотя и отъ Бога (потому что Единородный—одинъ), но тоже что Сынъ. И три—едино по Божеству, и единое—три по личнымъ свойствамъ, такъ что нѣтъ ни единаго въ смыслѣ Савеллiевомъ, ни трехъ въ смыслѣ нынѣшняго лукаваго (арiанскаго) раздѣленiя“ [1]).

Понятно, поэтому, что, по представленiю указанныхъ отцевъ церкви, отношенiе между Божескою сущностiю и ипостасями есть извѣстнаго рода отношенiе между тѣмъ, что есть единаго и общаго въ Божествѣ и тѣмъ, что принадлежитъ Ему особеннаго или частнаго [2]). Но таковое отношенiе далеко не то, что мы замѣчаемъ въ отношенiяхъ или между цѣлымъ и частями или между родомъ и видами,—оно напротивъ безконечно выше всякаго рода подобныхъ отношенiй, усматриваемыхъ нами въ области конечныхъ и тварныхъ существъ. По *Василiю*, Отецъ имѣетъ совершенное и ни въ чемъ не скудное бытiе, таковымъ же полнымъ и ни въ чемъ не скуднымъ бытiемъ обладаетъ и Сынъ, и Духъ не есть часть чего либо другого, а полнъ по бытiю, совершенъ и всецѣлъ. Посему, когда представляемъ Тройцу, „не нужно представлять себѣ какъ бы трехъ частей одного нераздѣльнаго (цѣлаго), а нужно разумѣть неразлучное сопребыванiе Трехъ безтѣлесныхъ совершенныхъ“ [3]). „Три въ Божествѣ, разсуждаетъ *Григорiй назiанзенъ*, ни хотѣнiемъ не отдѣляются, ни по силѣ не дѣлятся и все то здѣсь не имѣетъ мѣста, что бываетъ въ видахъ дѣлимыхъ. Божество напротивъ, если выразиться короче, въ раздѣленныхъ недѣлимо, какъ одинъ и тотъ же свѣтъ, растворенный въ трехъ заключенныхъ одно въ другомъ солнцахъ. По-

---

[1]) Orat. 31. n. 9.

[2]) Basil. epist. 236. n. 6: —„сущность и ипостась имѣютъ между собою такое же различiе, какое есть между общимъ и отдѣльно взятымъ, напр. между живымъ существомъ и такимъ-то человѣкомъ“.

[3]) Homil. 24. contr. Sabel. et Arium et Anom. n. 5.

сему когда имѣемъ въ мысли Божество—первую причину и единоначаліе, тогда представляемое нами одно, а когда имѣемъ въ мысли тѣхъ, въ которыхъ Божество, сущихъ отъ первой причины и сущихъ отъ нея довременно и равночестно, тогда покланяемыхъ три. Но скажутъ: „чтожъ? Не одно ли Божество и у язычниковъ, какъ учатъ тѣ изъ нихъ, которые лучше другихъ любомудрствовали? И у насъ цѣлый родъ,—одно человѣчество; однакожe у язычниковъ боговъ, какъ и у насъ людей, много, а не одинъ.—Но тамъ, хотя общность и имѣетъ единство, представляемое впрочемъ мысленно, однакожъ недѣлимыхъ много, и они раздѣлены между собою временемъ, страстями и силою... Напротивъ того каждое изъ лицъ Божества по тождеству сущности и силы имѣетъ такое же единство съ Соединеннымъ, какъ и съ Самимъ Собою“ [1]).

Ипостаси, слѣдовательно, хотя въ отношеніи къ Божеской сущности представляютъ собою нѣчто особенное или частное, но онѣ не суть тоже, чтó части одного цѣлаго, или виды одного рода: потому что въ основѣ каждой изъ нихъ лежитъ одна и таже нераздѣльная Божеская сущность, и каждая изъ нихъ одинаково и всецѣло обладаетъ этою единою и нераздѣльною сущностію. Онѣ суть только различные ипостасные образы существованія этой сущности, образы различаемые въ самихъ себѣ, но не различаемые въ отношеніи къ своей сущности [2]).

---

[1]) Orat. 31. n. 14, 15 et 16. Такое же представленіе и *Григорія нисскаго* о несравнимости отношеній между Божескою сущностію и ипостасями съ подобными только аналогическими отношеніями, замѣчаемыми между родомъ и видами въ области конечныхъ существъ (см. Quod non sint tres dii. Curs. graec. T. 45. col. 120).

[2]) Нужно замѣтить, что для обозначенія общаго въ Божествѣ или сущности обыкновенно учителями употреблялось выраженіе οὐσία, а иногда ὑπόστασις въ смыслѣ οὐσία (какъ напр. въ анаѳематизмѣ никейскаго собора противъ говорящихъ, что Сынъ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, также у *Аѳанасія* Epist. ad Afros. n. 8 et 9). Для обозначенія же частныхъ или ипостасныхъ различій употреблялись

Лица сами въ себѣ.

§ 118.

Каково же, спрашивается, различіе самихъ въ себѣ разсматриваемыхъ ипостасей? Таково ли оно, чтобы необходимо требовало признать ихъ особенными и дѣйствительными лицами, или же таково, что на основаніи его можно бы признать ихъ одними только разнообразными обнаруженіями или видоизмѣненіями одного и того же лица? Отвѣтъ на это у отцевъ этого періода тотъ, что ипостасныя различія, хотя не составляютъ самого Божескаго существа, но необходимо и существенно принадлежатъ ему (τὸ ἴδιον οὐσίας)[1]), и въ немъ существуютъ не какъ что либо случайное и переходное, а вѣчно и неизмѣнно, безъ перехода изъ одного вида въ другой, почему и необходимо предполагаютъ собою существованіе въ Божествѣ

выраженія то ὑποστάσεις, то πρόσωπα (послѣднимъ изрѣченіемъ πρόσωπα пользовался еще *Ипполитъ*, и соотвѣтствующимъ ему persona *Тертулліанъ*) Но болѣе господствующею формулою для восточныхъ учителей IV вѣка стало μία οὐσία ἐν τρισὶ ὑποστάσεσι, а для западныхъ: μία οὐσία ἢ ὑπόστασις ἐν τρισὶ προσώποις (una essentia vel substantia in tr bus personis). Таковое разногласіе въ троичныхъ формулахъ подало поводъ къ сомнѣніямъ относительно согласія въ понимаемомъ и содержимомъ подъ этими формулами. Но на соборѣ александрійскомъ 362 г. оказалось, что восточные и западные учители разногласятъ между собою только въ словахъ троичной формулы, а не въ мысляхъ, почему найдено было возможнымъ и умѣстнымъ употребленіе той и другой формулы съ соединеніемъ съ ними одной и той же мысли о единствѣ въ Божествѣ при троичныхъ ипостасныхъ или личныхъ разностяхъ. *Василій великій* впрочемъ былъ совершенно противъ употребленія πρόσωπα вмѣсто ὑποστάσεις (Epist. 236. n. 6), *Григорій же назіанзенъ* вполнѣ раздѣлялъ сужденіе объ этомъ *св. Аѳанасія*, высказанное имъ на александрійскомъ соборѣ (Orat. 21. n. 36; Orat. 20. n 6). И отцы втораго вселенскаго константинопольскаго собора въ посланіи къ римской церкви выразились о церковной вѣрѣ въ Троицу такъ, что она научаетъ насъ вѣровать во имя Отца и Сына и Святаго Духа, т. е. въ Божество, силу и единое существо Отца и Сына и Св. Духа; равночестное достоинство и совѣчное царство въ трехъ совершеннѣйшихъ ипостасяхъ или въ трехъ совершенныхъ лицахъ (ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν, ἤτοι τρισὶ τελείοις προσώποις). Binii concil. T. I. p. 667).

[1]) Athanas. Orat. 1. Contr. arian. n. 14.

трехъ истинныхъ и дѣйствительныхъ Лицъ, а не одного только Лица, переходящаго чрезъ разные виды или формы. По ихъ ученію, ипостасными отличительными свойствами въ Божествѣ служатъ нерожденность или отчество, рожденность или сыновство, а также исходность[1]), и это такія свойства въ Божествѣ, что вслѣдствіе своего извѣстнаго рода противоположенія (ἀντιθέσεως)[2]), никогда не переходятъ одно въ другое, а всегда остаются одними и тѣми же неизмѣнными, исключительно всегда принадлежа тому или другому изъ Божескихъ Лицъ[3]). Такъ нерожденность и отчество исключительно (μοναδικόν) принадлежатъ Отцу, рожденіе и сыновство—Сыну, а исходность—Св. Духу, потому что тогда какъ Отцу принадлежатъ нерожденность и отчество, Ему совершенно чужды рожденность или сыновство и исходность, и Сыну, тогда какъ Онъ исключительно обладаетъ свойствомъ рожденности и сыновства, совершенно чужды нерожденность или отчество, а также исходность, такъ точно и Духу Святому, при исключительномъ обладаніи Имъ свойствомъ исходности, одинаково чужды какъ нерожденность или отчество, такъ и рожденность или сыновство[4]).

---

[1]) Григ. наз. Orat. 25. n 16: „отличительное свойство Отца есть нерожденность, а Сына—рожденность, и Духа Святаго—исходность". Васил. Epist. 236. n. 6.

[2]) Basil. Advers. Eunom. lib. II. n. 28.

[3]) Григ. наз. Orat. 39. n. 12: „Отецъ не лишенъ нерожденности, потому что родилъ; ни Сынъ рожденія, потому что—отъ нерожденнаго, ни Духъ Святый не измѣняется или въ Отца или въ Сына, потому что исходитъ, и потому что Богъ... Ибо личное свойство непреложно, иначе какъ оно оставалось бы личнымъ, если бы прелагалось и переносилось" (ἡ γὰρ ἰδιότης ἀκίνητος ἢ πῶς ἂν ἰδιότης μένοι, κινουμένη καὶ μεταπίπτουσα).

[4]) Григ. наз. Orat. 25. n. 16: „Учи не признавать Сына нерожденнымъ, потому что Отецъ одинъ и Духа—Сыномъ, потому что Единородный—одинъ. Пусть сіи божескія свойства принадлежатъ Имъ исключительнымъ образомъ, а именно: Сыну—сыновство, Духу же—исхожденіе, а не сыновство. Учи Отца именовать истинно Отцемъ...потому, что Онъ—Отецъ исключительно... не бывшій прежде Сыномъ (μόνον οὐ γὰρ Υἱὸς πρότερον)... Учи Сына именовать истинно Сыномъ, потому что Онъ единственный Сынъ единственнаго Отца, Сынъ въ единственномъ смыслѣ и

Таким эти свойства всегда въ Божествѣ отъ вѣчности были и навсегда пребудутъ въ Немъ неизмѣнно и непреложно. На вопросъ: когда произошло рожденіе Сына и исхожденіе Духа, *Григорій назіанзенъ* отвѣчаетъ: „прежде самаго: *когда*. Если же надобно выразиться нѣсколько смѣлѣе: тогда же, какъ и Отецъ. Но когда Отецъ? Никогда не было, чтобы не былъ Отецъ, а также никогда не было, чтобы не былъ Сынъ и не былъ Духъ Святый. Еще спросишь меня, и опять отвѣчу тебѣ: когда родился Сынъ?—Когда не родился Отецъ. Когда изшелъ Духъ? Когда не изшелъ Сынъ, но родился внѣ времени" [1]). Между тѣмъ какъ Отецъ есть отъ вѣчности Отецъ, Сынъ—отъ вѣчности Сынъ, равно какъ и Духъ отъ вѣчности исходитъ отъ Отца, по *Аѳанасію*, они и навсегда пребываютъ тѣмъ, чѣмъ были отъ вѣчности. „Отецъ, говоритъ онъ, есть всегда Отецъ, и Сынъ—всегда Сынъ, и Духъ Святый всегда есть и именуется Духъ Святый. Этого нѣтъ въ отношеніяхъ человѣческихъ, хотя аріане и думаютъ такъ... У людей отецъ не всегда отецъ, и сынъ не всегда сынъ. Кто бываетъ отцемъ сыну, тотъ самъ былъ сыномъ другого, и сынъ, произшедшій отъ отца, будучи сыномъ, дѣлается отцемъ кого либо другого. Авраамъ, будучи сыномъ Нахора, сталъ отцемъ Исаака, и

исключительно, а не вмѣстѣ и Отецъ (ὅτι μόνος καὶ μόνου, καὶ μόνως καὶ μόνον οὐ γὰρ καὶ Πατήρ). Orat. 39. n. 12: „Духъ есть истинно Духъ Святый, происходящій отъ Отца, но не какъ Сынъ, потому что происходитъ нерожденно, а исходно". Orat. 41. n. 9: „Все, что́ имѣетъ Отецъ, принадлежитъ и Сыну, кромѣ нерожденности; все, что̀ имѣетъ Сынъ, принадлежитъ Духу, кромѣ рожденія". Тоже Orat. 32. n 5. Васил. Epist. 125: „Не называемъ Духа Святаго ни нерожденнымъ (ибо знаемъ единаго нерожденнаго), ни рожденнымъ (ибо изъ преданія вѣры знаемъ единаго Единороднаго); о Духѣ же истины, будучи научены, что Онъ исходитъ отъ Отца, исповѣдуемъ, что Онъ отъ Бога несозданно".

[1]) Orat. 29. n. 3. Orat. 10. n. 10: „Исповѣдуя, что Отецъ имѣетъ бытіе нерожденное, исповѣдуемъ вмѣстѣ, что и Сынъ былъ рожденъ, такъ что совпадаютъ между собою и бытіе Отца и рожденіе Единороднаго отъ Отца присносущнаго, а не послѣ Отца, развѣ допустимъ послѣдовательность въ одномъ только представленіи о началѣ, и о началѣ, какъ о Виновникѣ".

Исаакъ, будучи сыномъ Авраамовымъ, сталъ отцемъ Іакова. Каждый, составляя часть рода, рождается сыномъ, но и самъ дѣлается отцемъ другого. Въ Божествѣ же не то, потому что *не яко человѣкъ Богъ* (Числ. 23, 19). Отецъ не отъ Отца, посему рождаетъ не Отца, Который родитъ еще Другого. Сынъ не часть Отца, слѣдовательно не такое рожденіе, которое бы само родило Сына. А потому въ единомъ Божествѣ Отецъ, будучи Отцемъ въ собственномъ смыслѣ и Отцемъ единственнымъ и есть, и былъ и всегда будетъ Отецъ; и Сынъ есть въ собственномъ смыслѣ Сынъ, и Сынъ единственный. Поэтому нужно принимать за несомнѣнное, что Отецъ и есть, и именуется всегда Отецъ, и Сынъ—всегда Сынъ, и Духъ Святый всегда есть Духъ Святый [1]). Какъ Отецъ никогда не былъ Сыномъ, такъ и Сынъ никогда не будетъ Отцемъ. Какъ Отецъ, будучи одинъ, никогда не перестанетъ быть Отцемъ, такъ и Сынъ, будучи одинъ, никогда не перестанетъ быть Сыномъ... И Духъ въ Писаніи не наименованъ Сыномъ, чтобы не почли Его братомъ, не наименованъ и сыномъ Сына, чтобы Отца не признали дѣдомъ, напротивъ того Сынъ именуется Сыномъ Отчимъ, и Духъ—Духомъ Отчимъ“ [2]).

Потому-то, по ученію отцевъ этого періода, Отецъ, Сынъ и Святый Духъ не суть одни только голыя имена (μήτε ψιλὰ τὰ ὀνόματα), или такого рода смѣняющіяся и уничтожающія другъ друга формы бытія, въ которыя превращается одно и тоже лице [3]), а особыя, дѣйствительныя и самостоятельныя Лица: Отецъ—истинно сущій и пребывающій Отецъ; Сынъ—истинно сущій и пребывающій самосущимъ (Υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα) [4]), самосовершенный, живый и дѣйственный

---

[1]) Ad Serap. epist. 4. n. 6. Сравн. Orat. contr. arian. n. 14.

[2]) Ad Serap. epist. 1. n. 16.

[3]) Greg. nazianz. Orat. 20. n 6.

[4]) Athanas. tomus ad antiochenos, n. 5.

Сынъ (αὐτοτελῆ ζῶντά τε καὶ ἐνεργοῦντα) [1]), Духъ—пребывающій и сущій (καὶ Πνεῦμα ἅγιον ὑφεστὼς καὶ ὑπάρχον [2]), самосвятымъ (αὐτοαγιότης) [3]); Отецъ—въ собственной Своей ипостаси,—Сынъ въ собственной, и Духъ—въ собственной же ипостаси [4]).

Лица во взаимномъ Ихъ отношеніи между Собою.

§ 119.

Отношеніе Отца къ Сыну, а также и къ Святому Духу.

Но если Отецъ, Сынъ и Святый Духъ суть истинныя и дѣйствительныя Лица, т. е. такого рода Лица, которыя имѣютъ Свое особенное самосознаніе, самочувствіе и самоопредѣленіе, то опять спрашивается, какимъ же образомъ можетъ сохраниться при этомъ нерасторжимымъ Ихъ внутреннее единство? Какимъ образомъ Они могутъ составлять одно и единое, когда представляютъ Собою не одинъ, а три ума, не одно, а три чувства, не одну, а три воли? Отвѣтъ на это дается намъ отцами церкви въ болѣе точномъ уясненіи и опредѣленіи ими внутренняго смысла самихъ же ипостасныхъ въ Божествѣ различій, которыя по ихъ изображенію таковы, что не только не вводятъ собою разногласія или раздѣленія между Божескими Лицами, а напротивъ сами служатъ условіемъ ихъ внутренняго и нераздѣльнаго единства. Такъ, нерожденность и отчество выражаютъ собою въ Отцѣ не только то, что Онъ никому другому не обязанъ Своимъ бытіемъ, но и то, что Онъ вмѣстѣ съ этимъ служитъ виною или началомъ по личному бытію Сына и Святаго Духа. Рожденность же или сыновство Сына

[1]) Athanas. Exposit fid n 1.
[2]) Athanas. tomus ad antiochenos, n. 5.
[3]) Greg nazianz. Orat. 25. n. 16.
[4]) Basil. epist. 125.

и исходность Святаго Духа не только указываютъ собою на то, что Они, какъ ипостаси, не отъ Себя, а отъ Отца имѣютъ бытіе, но и на то, что Они, имѣя бытіе отъ Отца, находятся во всегдашней своей внутренней зависимости отъ Него, какъ своей вѣчной виновной причины. А такое отношеніе съ одной стороны Отца къ Сыну и Духу, какъ виновной причины къ происходящимъ отъ ней, а съ другой обратное отношеніе Сына и Духа къ Отцу, какъ зависимыхъ по бытію къ своей виновной причинѣ, и производитъ то, почему Они, не смотря на Свою троичность, сохраняютъ единство и нерасторжимость, а также, почему Они, будучи самосознающими и самодѣятельными Лицами, не вносятъ чрезъ это никакого разлада въ Свою жизнедѣятельность, а напротивъ, не смотря на тройственность Своего сознанія, чувства и желанія, являютъ въ ней какъ бы одинъ и тотъ же разумъ, одно и тоже чувство и одну и туже волю и дѣйствіе.

По *Аѳанасію*, хотя Отецъ и Сынъ суть два, но Они же вмѣстѣ съ симъ представляютъ Собою нераздѣльную и неразлагаемую единицу Божества. Почему же? Потому что Слово, будучи Сыномъ единаго Бога, возводится къ Тому, чье Оно Слово (τοῦ ἑνὸς γὰρ Θεοῦ Υἱὸς ὢν ὁ Λόγος, εἰς αὐτὸν, οὗ καὶ ἔστιν ἀναφέρεται)... Иначе сказать, одно начало, а не два начала Божества, отсюда и единоначаліе въ собственномъ смыслѣ (μία ἀρχὴ θεότητος, καὶ οὐ δύο ἀρχαὶ ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστιν) Отъ этого самаго начала и есть по естеству Сынъ Слово, не Самъ Собою, какъ другое начало, образовавшись (οὐχ ὡς ἀρχὴ ἑτέρα καθ' ἑαυτὸν ὑφεστώς), или происшедши внѣ сего начала, въ каковомъ бы случаѣ появилось двоеначаліе и многоначаліе, но, будучи единаго начала собственнымъ Сыномъ, собственною премудростію, собственнымъ Словомъ, изъ него одного имѣющимъ бытіе (ἐξ αὐτῆς ὑπάρχων) [1]. Мысль у Аѳанасія, очевидно,

[1]) Orat. 4. Contr. arian n. 1. Ту же мысль раскрываетъ Аѳанасій и въ 3 словѣ противъ аріанъ (n. 4.), показывая, что Сынъ не есть Самъ по Себѣ въ

та, что въ Божествѣ, не смотря на двоичность Лицъ Отца и Сына, единство сохраняется именно потому, что въ Немъ есть одно начало высшее, и это начало есть Отецъ; что же касается Сына, то Онъ имѣетъ бытіе Свое только въ нераздѣльной зависимости отъ сего начала, а не Самъ Собою отдѣльно и независимо отъ Него, что если бы было, то тогда рушилось бы единство въ Божествѣ, и нужно бы было вмѣсто единаго Бога допустить двухъ или многихъ боговъ. Силою же единоначалія, которая одинаково простирается какъ на Св. Духа, такъ и на Сына, сохраняется, по Аѳанасію, и единство дѣйствія (μία ἐνεργία) между троичными Лицами, не смотря на то, что всѣ Они дѣйствуютъ Сами по Себѣ отдѣльно и самостоятельно. „Потому что Отецъ все творитъ Словомъ въ Духѣ Святомъ, соблюдая такимъ образомъ единство Святыя Троицы. *Единъ Богъ*, такъ исповѣдуется въ церкви, *иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ* (Еф. 4, 6),—*надъ всѣми*, какъ Отецъ, начало и источникъ (ἐπὶ πάντων μὲν ὡς Πατὴρ ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή), *чрезъ всѣхъ*—Словомъ, *во всѣхъ* же въ Духѣ Святомъ“ [1]). Воззрѣніе Аѳанасіево на внутреннее значеніе ипостасныхъ различій въ отношеніи къ единству Божію совершенно раздѣляетъ Василій, который по поводу дѣлаемаго православнымъ упрека въ двоебожіи за то, что они признаютъ Сына Богомъ наравнѣ съ Отцемъ, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „не два Бога (мы проповѣдуемъ), потому что не (говоримъ) два Отца. Тотъ проповѣдуетъ двухъ боговъ, кто вводитъ два начала“ [2]). Подобный упрекъ въ многобожіи могъ быть сдѣланъ православнымъ и по поводу исповѣданія ими Божества Духа Свя-

---

отдѣльности и независимо отъ Отца Богъ, а есть образъ единаго и тогоже Отчаго божескаго естества. Сравн. Epist. 1. ad Serap. n. 20.

[1]) Epist. 1. ad Serapion. n. 28.

[2]) Homil. contr. Sabel. et Arium et anom. n. 3.

таго,—почему Василій противопоставляетъ ему, какъ самое сильное оружіе противъ него, то положеніе, что „корень и источникъ (т. е. единственное начало) Сына и Святаго Духа есть Отецъ“ [1]). Не иную, конечно, мысль имѣли въ виду и другіе учители, какъ напр. св. Иларій [2]), Григорій нисскій [3]) и Епифаній [4]), когда со всею ясностію и твердостію учили, что въ Божествѣ одно источное или виновное начало—Отецъ, и что Сынъ и Духъ имѣютъ свое бытіе, или существуютъ не Сами по Себѣ, но по внутренней и непосредственной зависимости отъ сего начала. Особеннѣйшаго же вниманія въ семъ отношеніи заслуживаетъ Григорій назіанзенъ, который своими разсужденіями о значеніи единоначалія въ Божествѣ по отношенію къ Его единству пополняетъ и точнѣе опредѣляетъ сказанное доселѣ другими учителями церкви. Такъ въ словѣ 25 онъ, обращаясь къ одному изъ ученыхъ слушателей своихъ, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „учи насъ не дѣлать Отца подначальнымъ (μήτε ὑπὸ ἀρχὴν ποιεῖν τὸν Πατέρα), дабы не ввести чего-то такого, что̀ первоначальнѣе первоначальнаго, и чѣмъ могло бы низвратиться бытіе первоначальнаго, а Сына или Духа Святаго (учи) не дѣлать безначальнымъ (ἄναρχον), дабы у Отца не отнять того, что̀ Ему одному свойственно (τοῦ πατρὸς ἴδιον). Ибо они не безначальны, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ въ извѣстномъ отношеніи, что должно возбуждать удивленіе, и безначальны (οὐκ ἄναρχα γάρ, ἄναρχά πως ὃ καὶ παράδοξον). Не безначальны въ отношеніи къ Виновнику, потому что какъ свѣтъ изъ солнца, такъ и Они изъ Бога, хотя и послѣ Него. Безначальны же въ отношеніи ко времени,

---

[1]) Ibid. n. 4.

[2]) Tract. in 122 psalm. n. 7.

[3]) Tract. advers. Graec. ex commun. notion. Curs. compl. graec. T. LXV. col. 180.

[4]) Ancorat. n. 4.

потому что не состоятъ подъ временемъ... Учи не вводить трехъ началъ (μήτε ἀρχὰς τρεῖς), чтобы не ввести чего либо языческаго или многобожнаго" [1]). Къ чему же Григорій направляетъ здѣсь свою рѣчь, съ такою силою указывая на то, что не менѣе было бы неблагочестиво Сына и Духа признавать безначальными въ смыслѣ безвиновности Ихъ бытія, какъ если бы мы Отца стали считать подначальнымъ, т. е. отъ кого либо другого имѣющимъ Свое бытіе? Какъ видно изъ его послѣднихъ, нами приведенныхъ словъ, онъ этимъ хотѣлъ сказать ничто иное, какъ то, что если бы мы, вмѣсто того, чтобы за однимъ Отцемъ предоставить виновность или безначальность, уравнили съ Нимъ въ этомъ отношеніи Сына и Духа, то въ этомъ случаѣ необходимо должны бы были допустить въ Божествѣ существованіе трехъ самостоятельныхъ началъ, а это равнялось бы отреченію отъ христіанскаго единобожія и явному склоненію въ пользу языческаго трехъбожія или многобожія. Въ словѣ же 29-мъ, указавши на то, что безначаліе и многоначаліе въ божествѣ (περὶ Θεοῦ ἀναρχία καὶ πολυαρχία καὶ μοναρχία) было свойственно однимъ язычникамъ, св. Григорій пишетъ слѣдующее: „мы же (христіане) чтимъ единоначаліе (μοναρχία), но не то единоначаліе, которое опредѣляется единствомъ лица (ибо и одно, если оно въ раздорѣ съ самимъ собою, составитъ множество), а то, которое устанавливаетъ равночестность естества, единодушіе воли, тождество движенія и направленія къ единому тѣхъ, которые изъ Единаго (чего не можетъ быть въ естествѣ сотворенномъ)" [2]). Въ немногихъ словахъ здѣсь св. отецъ очень ясно показываетъ, какъ глубоко разнится отъ языческаго многобожія христіанское представленіе о Троицѣ при совершен-

---

[1]) Orat. 25. n. 15 et 16.

[2]) Orat. 29. n. 2.

номъ исключеніи отсюда языческаго многоначалія, и при строгомъ соблюденіи здѣсь христіанскаго единоначалія. По этому представленію, Троица по тому самому, что проистекаетъ изъ Единаго, не только является чуждою всякаго разъединенія и несогласія, даже похожаго на то, какое замѣчается въ одной и тойже конечной личности, но напротивъ представляетъ собою высшее или идеальное единство, потому что въ Ней, при нераздѣльности существа, соблюдается такое единодушіе воли, такое тождество въ движеніи и направленіи къ единому, какое вовсе немыслимо въ созданныхъ и конечныхъ существахъ. Эту же самую мысль въ другомъ мѣстѣ св. Григорій выражаетъ такъ: „естество въ трехъ (ипостасяхъ) единое—Богъ, единеніе же—Отецъ (ἕνωσις δὲ ὁ Πατήρ), изъ Котораго и къ Которому возводятся Другіе (ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς), не сливаясь, а сопребывая съ Нимъ и не раздѣляясь отъ Него ни временемъ, ни хотѣніемъ, ни могуществомъ,—что обыкновенно дѣлаетъ насъ чѣмъ-то многимъ, производя рознь и въ насъ самихъ и въ нашихъ отношеніяхъ къ другимъ“ [1]). Итакъ, по ученію св. Григорія назіанзена, „вѣра въ единаго Бога соблюдается (только) тогда, когда Сына и Духа будемъ относить къ единому Виновнику безъ допущенія сложенія или смѣшенія, и относить по одному и тому же (такъ сказать) движенію и хотѣнію Божества, а также по тождеству сущности“ (κατὰ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸ τῆς θεότητος ἵνα οὕτως ὀνομάσω κίνημά τε καὶ βούλημα καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα) [2]). Если бы, слѣдовательно, не было этого, т. е. если бы мы не стали относить Сына и Духа къ Отцу, какъ единому Ихъ Виновнику, или, что тоже, если бы мы стали приписывать виновность по бытію еще другому какому либо троичному

---

[1]) Orat. 42. n. 15.
[2]) Orat. 29. n. 2.

лицу, кромѣ Отца, то, по Григорію, вѣра наша въ единаго Бога не могла бы остаться цѣлою и неповрежденною, или истинно христіанскою вѣрою.

§ 120.

Отношеніе между Сыномъ и Святымъ Духомъ по Ихъ личному бытію.

Понятно послѣ сего, каково должно быть представленіе отцевъ разсматриваемаго нами періода о взаимномъ отношеніи между Сыномъ и Духомъ по Ихъ личному бытію. Если они, какъ мы видѣли, совершенно ясно учили, что одинъ Отецъ—не рожденъ или безвиновенъ, а Сынъ—рожденъ, равно какъ и Духъ—исходящъ, и что кромѣ того одинъ Отецъ виновникъ или виновное начало въ Тройцѣ, Сынъ же и Духъ имѣютъ Свое бытіе не отъ Себя, а отъ Отца, то очевидно, что они не могли видѣть или предполагать другого отношенія между Сыномъ и Духомъ, кромѣ отношенія полнаго равенства между Ними, какъ одинаково не безвиновными и одинаково зависимыми по своему бытію отъ одного начала въ Божествѣ—Отца. Предполагать здѣсь что либо, въ родѣ Filioque или per Filium для нихъ было бы положительнымъ противорѣчіемъ, потому что въ такомъ случаѣ имъ необходимо бы было стать въ совершенный разрѣзъ съ своимъ ученіемъ о неизмѣнности или непереходности ипостасныхъ различій Божескихъ Лицъ, а также о единоначаліи въ Тройцѣ, сосредоточенномъ въ одномъ Лицѣ Отца, при зависимости отъ Него по личному бытію Сына и Духа. Но, какъ извѣстно, сторонники Filioque, а также per Filium, не смотря на все это, пытаются увѣрить себя и другихъ, что будто бы и учители четвертаго вѣка вполнѣ раздѣляли ихъ вѣрованіе объ отношеніи между Сыномъ и Духомъ, т. е. такого рода вѣрованіе

по которому Духъ представляется исходящимъ не отъ одного только Отца, но вмѣстѣ и *отъ Сына* или *чрезъ Сына*. Въ виду-то этого, намъ необходимо подвергнуть болѣе подробному и тщательному изслѣдованію отеческое ученіе разсматриваемаго нами періода объ отношеніи Духа къ Сыну, чтобы нагляднѣе увидѣть, что оно не только не имѣетъ ничего общаго съ Filioque или per Filium, но и совершенно исключаетъ собою какъ то, такъ и другое.

Для достиженія же этой цѣли, по нашему мнѣнію, лишне было бы указывать на тѣ свидѣтельства, въ которыхъ излагается вѣра въ Духа, отъ Отца исходящаго съ умолчаніемъ о томъ, что Онъ будто исходитъ отъ Сына или чрезъ Сына [1], а достаточно будетъ ограничиться указаніемъ и отчасти разборомъ такого рода болѣе замѣчательныхъ отеческихъ свидѣтельствъ, въ которыхъ говорится или о совершенно одинаковомъ отношеніи Отца къ Сыну и Духу, какъ Ихъ виновника, или о такомъ же отношеніи Сына и Духа къ Отцу по зависимости своего бытія отъ Него, или же наконецъ, гдѣ прямо говорится объ исхожденіи Духа отъ Отца и въ тоже время упоминается о Сынѣ, но съ усвоеніемъ Сыну совершенно другого отношенія къ Духу, чѣмъ то, какое приписывается здѣсь Отцу. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, какъ увидимъ, получится нами одинъ и тотъ же прямой выводъ въ пользу полнаго равенства между Сыномъ и Духомъ по Ихъ происхожденію отъ Отца и противъ Filioque или per Filium. Но такъ какъ наши противники въ свою очередь для подтвержденія своего мнѣнія тоже ссылаются на многія отеческія свидѣтельства, то мы обязываемся разсмотрѣть въ своемъ мѣстѣ критически и этого рода отеческія свидѣтельства.

---

[1]) Таковы напр. свидѣтельства—Иларія (De trinit. lib. VIII. n. 19), Василія великаго (Homil. in Psalm. 32. n. 4), Григорія Богослова (Orat. 39. n. 12), Іоанна Златоустаго (Homil. in Psalm. 115) и другихъ.

§ 121.

Свидѣтельства отеческія противъ Filioque и per Filium объ одинаково виновническомъ отношеніи Отца, какъ къ Сыну, такъ и къ Св. Духу.

Отцы разсматриваемаго нами періода уже тѣмъ самымъ, что положительно учили о безусловномъ единоначаліи въ Троицѣ, необходимо предполагали ту мысль, что Отецъ, будучи единымъ виновнымъ началомъ, совершенно одинаково въ семъ случаѣ относится какъ къ Сыну, такъ и къ Св. Духу. Потому что если бы Отецъ какъ виновникъ, не одинаково относился къ Сыну и Духу, если бы, напр., Онъ Самъ Собою родилъ Сына, Духа же произвелъ не Самъ Собою, а при виновническомъ участіи или посредствѣ Сына, то въ такомъ случаѣ нужно бы было допустить въ Троицѣ, вмѣсто одного, два виновныхъ начала, что было бы противорѣчіемъ Ихъ ученію о единоначаліи. Но для большей ясности и убѣдительности укажемъ на тѣ мѣста, въ которыхъ вмѣстѣ съ ученіемъ о единоначаліи прямѣе высказывается ихъ мысль и о совершенно одинаковомъ виновническомъ отношеніи Отца, какъ къ Сыну, такъ и къ Святому Духу.

Василій великій, напр. говоритъ объ Отцѣ, имѣющемъ совершенное и ни въ чемъ не нуждающееся (ἀνενδεές) бытіе,— „что Онъ есть корень и источникъ (ῥίζα καὶ πηγή) Сына и Св. Духа“ [1]). Здѣсь Отецъ совершенно одинаково представляется корнемъ и источникомъ, какъ Сына, такъ и Духа Святаго. Какое же можетъ имѣть здѣсь мѣсто то предположеніе, что не только Отецъ есть корень и источникъ Св. Духа, но что таковымъ корнемъ и источникомъ для Него служитъ въ извѣстномъ отношеніи и Сынъ? Въ другомъ же своемъ сочи-

[1]) Homil. contr. Sabel. et Arium. et anom. n. 7.

ненiи Василiй пишетъ: „Богъ рождаетъ не какъ человѣкъ, но рождаетъ истинно,—выявляя изъ Себя рожденiе—Слово, Слово не человѣческое, и выявляя это Слово поистинѣ изъ Себя Самого (καὶ τὸ γέννημα ἐξ αὐτοῦ ἐκφαίνει δὲ Λόγον οὐκ ἀνθρώπινον ἐκφαίνει δὲ Λόγον ἀληθῶς ἐξ ἑαυτοῦ). И Духа Онъ изводитъ устами не человѣческими, потому что и уста Божiи не тѣлесны, но Духъ изъ Него, а не отъинуду" (ἐξ αὐτοῦ δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα καὶ οὐκ ἑτέρωθεν)[1]). Какъ въ рожденiи Сына, такъ въ изведенiи Св. Духа Богъ Отецъ одинаково представляется здѣсь источною и виновною причиною. Нѣтъ, поэтому, и здѣсь мѣста для допущенiя виновническаго участiя Сына въ изведенiи Отцемъ Духа Святаго.

Св. Григорiй нисскiй еще прямѣе и нагляднѣе изображаетъ совершенную одинаковость виновническаго отношенiя Отца къ Сыну и Духу, устраняя всякую мысль о различiи между Сыномъ и Духомъ по заимствованiю Ими Своего бытiя отъ Отца. „Лица человѣческiя, говоритъ онъ, не всѣ имѣютъ бытiе отъ одного и того же лица непосредственно (οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ προσώπου κατὰ τὸ προσεχὲς ἔχει τὸ εἶναι), но одно отъ одного, а другое отъ другого, такъ что многiя и различныя изъ нихъ, произшедши отъ причины, сами становятся причинами (ἀλλὰ τὰ μὲν ἐκ τούτου τὰ δὲ ἐξ ἐκείνου εἰς πολλὰ καὶ διάφορα εἶναι πρὸς τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τὰ αἴτια). Во святой же Троицѣ-не такъ. Ибо одно и тоже лице Отца есть то, изъ котораго раждается Сынъ и исходитъ Духъ Святый (ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ Πατέρος ἐξ οὗ Υἱὸς γεννᾶται, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται). По этой то причинѣ мы собственно и называемъ единымъ Богомъ того, кто есть единый виновникъ зависящихъ отъ Него, какъ вины, съ которыми Онъ и соприсносущъ" (διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα Θεὸν φαμεν ἐπεὶ καὶ συνυπάρχει αὐτοῖς)[2]). Отецъ,

[1]) Advers. Eunom. lib. V. col. 736. (Patr. curs. compl. graec. T. XXIX).
[2]) Tract. advers. graec. ex commun. notion. Curs compl. Patr. graec. T. 45. col. 180.

какъ представляется здѣсь, есть единственный и непосредственный, и притомъ совершенно единственный и непосредственный виновникъ какъ Сына, такъ и Духа Святаго, такъ что Сынъ и Духъ одинаково имѣютъ Свое бытіе отъ одного только Отца, а вовсе не такъ, чтобы кто либо изъ Нихъ, по примѣру людей, самъ произойдя отъ Отца, въ тоже время сталъ и причиною другого. Ясно, что никакого здѣсь не остается мѣста для предположенія о какого бы то ни было рода другомъ виновническомъ ли или посредническомъ участіи, какъ въ рожденіи отъ Отца Сына, такъ и въ происхожденіи отъ Него Святаго Духа.

Такое же представленіе отъ Отцѣ, какъ единомъ и одинаковомъ виновникѣ Сына и Духа, и *Св. Епифанія*. „Единъ Богъ Отецъ, пишетъ онъ, и единъ истинный Богъ..., но единъ истинный Богъ потому, что изъ Единаго единый Единородный и единый только Духъ Святый [1]); изъ того же Божества Сынъ и Духъ Святый... Сынъ рожденъ отъ Отца и Духъ произошелъ отъ Отца“ [2]). Слѣдовательно и по Епифанію совершенно излишне и неумѣстно бы было предполагать для изъясненія происхожденія, какъ Сына такъ и Духа, другое какое либо, кромѣ Отца виновное начало, когда Отецъ есть единый и единственный виновникъ одинаково какъ Сына, такъ и Святаго Духа. Потому-то самъ Епифаній дѣлаетъ такое замѣчаніе: „довольно относить союзъ Тройцы къ Единому и отъ Отца представлять Сына—Бога истиннаго и Духа истиннаго“ [3]).

---

[1]) Ἀλλὰ μόνος ἀληθινὸς Θεός, ἐπειδὴ μόνος ἐκ μόνου ὁ Μονογενὴς καὶ μόνον τὸ μόνον τὸ ἅγιον Πνεῦμα (Ancorat. n. 11. opp. T. III. in Patr. curs. compl. graec. T. XLIII. col. 19).

[2]) Ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.. Υἱὸς δὲ γεννητὸς ἐκ Πατρὸς καὶ Πνεῦμα προελθὸν ἐκ Πατρὸς (Haeres. LXXIV. T. I. in opp. Epiphan. edit. Paris. 1622. p. 900 et 901).

[3]) Ἀρκεῖ γὰρ ἐπὶ τῷ ἑνὶ τὸν πάντα σύνδεσμον τῆς Τριάδος φέρειν καὶ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς νοεῖν τὸν Υἱὸν Θεὸν ἀληθινόν, καὶ τὸ Πνεῦμα ἀληθινὸν (Ancorat. n. IV. col. 24).

Григорій же назіанзенъ ещё прямѣе и нагляднѣе изображаетъ совершенную исключительность, а вмѣстѣ съ симъ и совершенную одинаковость виновническаго отношенія Отца, какъ къ Сыну, такъ и къ Духу Святому. „Единица, учитъ онъ, отъ начала движимая къ двоицѣ, остановилась на Тройцѣ; и это у насъ есть Отецъ и Сынъ и Св. Духъ: одинъ Родитель и Изводитель... А изъ Другихъ—одно рожденное, другое—изведенное[1]). Естество въ трехъ единое—Богъ, единеніе—же Отецъ, изъ Котораго Другіе, и къ Которому возводятся Другіе[2]). Готовъ бы я назвать большимъ Отца, отъ Котораго и равенство имѣютъ Равные и бытіе..., но боюсь, чтобы начала не сдѣлать началомъ меньшихъ и не оскорбить его предпочтеніемъ, ибо нѣтъ славы началу въ униженіи тѣхъ, которые отъ Него“[3]). Все виновничество приписывается здѣсь Отцу и совершенно одинаково какъ въ отношеніи къ Сыну, такъ и къ Святому Духу. Единица и одна и таже единица, т. е. Отецъ одинаково производитъ изъ Себя какъ другое, такъ и третье, т. е. рожденное и изведенное, становясь одинаково виновникомъ того и другого, одного родителемъ, а другого изводителемъ. Она же совершенно одинаково представляется и средоточнымъ или объединяющимъ началомъ для тѣхъ, которые изъ нея одной и къ ней одной возводятся, т. е. для Сына и Святаго Духа. Отецъ, поэтому, какъ виновникъ, совершенно одинаково относится какъ къ Сыну, такъ и къ Духу Святому, такъ что Его можно бы назвать одинаково

---

[1]) Διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ᾽ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι Τριάδος ἔστι. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατὴρ, καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς.. τῶν δὲ τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα (Orat. XXIX. n. 2).

[2]) Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός. Ἕνωσις δὲ, ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται (Orat. XLII. n. 15).

[3]) Θέλω τὸν Πατέρα μείζω εἰπεῖν ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι, τοῖς ἴσοις ἐστι, καὶ τὸ εἶναι. Καὶ δέδεικα τὴν ἀρχὴν, μὴ ἐλαττόνων ἀρχὴν ποιήσω, καὶ καθυβρίσω διὰ τῆς προτιμήσεως οὐ γὰρ δόξα τῷ ἐξ οὗ ἡ τῶν ἐξ αὐτοῦ ταπείνωσις (Orat. XL. n. 43).

большимъ какъ въ отношеніи къ Сыну, такъ и къ Духу;— и если это не дѣлается, то изъ опасенія только, чтобы не оскорбить самаго начала Ихъ такого рода предпочтеніемъ, потому что нѣтъ славы началу въ униженіи тѣхъ, которые отъ Него.

Ясно, что здѣсь, равно какъ и въ прежнихъ отеческихъ мѣстахъ [1]) вовсе нѣтъ мѣста для представленія о какого бы то ни было рода виновническомъ участіи другого какого либо изъ троичныхъ Лицъ, кромѣ Отца, какъ въ рожденіи Сына, такъ и въ изведеніи Св. Духа. Нѣтъ, слѣдовательно, здѣсь мѣста ни для Filioque, ни для per Filium. Отецъ есть одинъ виновникъ, и одинаково виновникъ, какъ Сына, такъ и Духа. Какъ Сына Онъ рождаетъ Самъ Собою и безъ всякаго другого посредства, такъ точно производитъ Онъ и Св. Духа. Какъ Сынъ, слѣдовательно, происходитъ отъ одного Отца и безъ всякаго посредства, такъ точно безъ всякаго посредства и отъ одного Отца исходитъ и Духъ Святый.

§ 122.

Такого же рода свидѣтельства объ одинаково зависимомъ отъ Отца по бытію отношеніи какъ Сына, такъ и Духа Святаго.

Къ этому же выводу прямо ведутъ и тѣ отеческія свидѣтельства, въ которыхъ говорится о совершенно одинаковомъ и, такъ сказать, параллельномъ отношеніи Сына и Духа къ Отцу по образу заимствованія Своего бытія отъ Него.

Св. Аѳанасій, напр. говоритъ: „Въ Писаніяхъ... Сынъ именуется Сыномъ Отчимъ и Духъ—Духомъ Отчимъ (ὁ Υἱὸς τοῦ

---

[1]) Можно упомянуть еще о Дидимѣ александрійскомъ, въ сочиненіи коего о Троицѣ находятся слѣдующія изреченія и мысли: такъ какъ блаженныя ипостаси (Сынъ и Духъ) произошли изъ одного Отца по естеству, а не чрезъ творческое дѣйствіе, то они и возводятся опять къ Тому же. Рожденіе и исхо-

Πατρὸς υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρός)[1]. Если Сынъ не есть твореніе, потому что Онъ отъ Бога, но не изъ ничего, то необходимо и Духъ Святый не есть твореніе, такъ какъ о Немъ мы исповѣдуемъ, что Онъ отъ Бога“[2]). Сынъ одинаково отъ Бога и Духъ одинаково отъ Бога, точно такъ же, какъ Сынъ и Духъ одинаково не суть твари. Ни Духъ, слѣдовательно, не участвуетъ въ происхожденіи Сына, ни Сынъ—въ происхожденіи Духа.

Св. Василій великій пишетъ: „хотя о всемъ можно сказать, что оно—отъ Бога, но собственно Сынъ отъ Бога и Духъ отъ Бога (ἀλλὰ Κύριος ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ); потому что и Сынъ изшелъ отъ Отца и Духъ отъ Отца исходитъ, но Сынъ—отъ Отца чрезъ рожденіе, а Духъ—отъ Бога неизреченно“ (καὶ ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθε, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. Ἀλλ' ὁ μὲν Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννητός, τὸ δὲ Πνεῦμα ἀῤῥήτως ἐκ τοῦ Πατρός[3]). Духъ, какъ Онъ представляется здѣсь, точно такъ же собственно отъ Бога, какъ и Сынъ. Какъ Сынъ изшелъ отъ Отца, такъ точно и Духъ Святый исходитъ отъ Отца. Разность въ семъ случаѣ между Ними только та, что тогда какъ Сынъ отъ Отца происходитъ чрезъ рожденіе, Духъ исходитъ отъ Бога неизреченно. Слѣдовательно, какъ Сынъ имѣетъ Свое бытіе отъ одного Отца, и непосредственно отъ Отца, такъ точно и Духъ исходитъ отъ одного Отца, и непосредственно отъ Отца.

По *Григорію нисскому*, Духъ Святый имѣетъ причину Своего бытія въ Богѣ всяческихъ,—туже причину, вслѣдствіе

жденіе.. совершается отъ одного Отца въ единствѣ того же Божества; Духъ исходитъ изъ отческой ипостаси (ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως) (II, 2), какъ Отецъ родилъ Слово, такъ Онъ извелъ изъ Себя Святаго Духа (II, 4); Духъ Святый есть не чрезъ рожденіе, но единственнымъ образомъ изъ ипостаси Отца (ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Πατρός. II, 5).

[1]) Epist. ad Serap. n. 16.

[2]) Ibid. n. 2.

[3]) Homil. contr. sabelian. et Arium et anom. n. 7.

которой Единородный есть свѣтъ, возсіявшій отъ источника свѣта [1]). Въ этомъ отношеніи Сынъ и Духъ не только не рознятся между собою, но напротивъ составляютъ одно неразличимое единство. Разность здѣсь между Ними только та, что Духъ происходитъ отъ Отца не такъ, какъ Единородный [2]). Если, поэтому, Сынъ происходитъ отъ одного Отца, и непосредственно отъ Отца, то нѣтъ никакого основанія отказывать въ этомъ же самомъ и Св. Духу, не отличающемуся въ семъ отношеніи своимъ происхожденіемъ отъ Отца.

Св. Григорій назіанзенъ пишетъ: „Общее Отцу и Сыну и Св. Духу то, что Они не созданны и Божество, общее же Сыну и Св. Духу—то, что Они изъ Отца, а особенность Отца—нерожденность, Сына—рожденность, Духа Святаго—исходность“ [3]). По совершенно ясной мысли Григорія, Сынъ и Духъ, тогда какъ отличаются другъ отъ друга рожденностію и исходностію, подобно тому, какъ Отецъ отличается отъ Нихъ нерожденностію, въ томъ отношеніи, что Они—изъ Отца, не имѣютъ никакой разности, потому что быть отъ Отца Имъ такъ обще, какъ обще быть наравнѣ съ Отцемъ несозданными и Божествомъ. Какъ Духъ, слѣдовательно, не имѣетъ никакого

---

[1]) Contr. Eunom. lib. I. In Patr. Curs. compl. graec. T. XLV. col. 369: „Онъ (Духъ Святый), имѣя причиною бытія Бога всяческихъ,—тоже отъ чего и Единородный есть свѣтъ (αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενὲς ἐστι φῶς), возсіявшій отъ истиннаго свѣта, ни разстояніемъ какимъ, ни разностію естества не отдѣляется отъ Отца, или отъ Единороднаго“. Сравн. Ibid. col. 416.

[2]) Contr. Eunom. lib. I. in Patr. curs. compl. graec. T. 45. col. 336: „будучи едино съ Отцемъ по несозданности, (Духъ) отличается отъ Него тѣмъ, что Онъ не Отецъ, подобный оному Отцу; при единствѣ съ Сыномъ и при несозданности, составляя съ Нимъ едино и потому, что причину бытія Онъ имѣетъ въ Богѣ всяческихъ, не одно съ Сыномъ опять по той своей особенности, что происходитъ отъ Отца не такъ, какъ Единородный“.

[3]) Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ ἡ θεότης. Υἱῷ δὲ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκ τοῦ Πατρός. Ἴδιον δὲ Πατρὸς μέν, ἡ ἀγεννησία. Υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις. Πνεύματος δὲ ἔκπεμψις (Orat. XXV. n. 16).

участія въ виновничествѣ Отца въ отношеніи къ Сыну, такъ точно и въ отношеніи къ Духу чуждъ всякаго виновничества Сынъ, Которому принадлежитъ все, что̀ имѣетъ и Отецъ, но исключая виновности [1]). И какъ Сынъ происходитъ отъ одного Отца и непосредственно отъ Отца, подобно свѣту изъ солнца, такъ точно происходитъ отъ Отца и Духъ Святый [2]). Нѣтъ, поэтому, и здѣсь мѣста ни для Filioque, ни для per Filium.

§ 123.

Подобныя свидѣтельства о взаимномъ отношеніи между Сыномъ и Духомъ при упоминаніи объ исхожденіи Духа отъ Отца и усвоеніи Ему совершенно иного въ отношеніи къ Сыну.

Всѣ, впрочемъ, доселѣ разсмотрѣнныя нами отеческія свидѣтельства—такого характера, что, хотя они рѣшительно устраняютъ собою Filioque и per Filium, но этого сами не говорятъ, предоставляя другимъ дѣлать подобный выводъ. Свидѣтельства же, къ которымъ мы сейчасъ переходимъ,—такого свойства, что сами собою, хотя большею частію не прямо, а косвенно, но тѣмъ не менѣе совершенно ясно исключаютъ мысль о Filioque или per Filium, исключаютъ именно тѣмъ, что, тогда какъ исхожденіе Св. Духа прямо относятъ къ Отцу, въ тоже самое время, и иногда даже въ видѣ противоположенія, на совершенно иное указываютъ здѣсь отношеніе какъ Сына къ Духу, такъ и Духа къ Сыну.

Такъ, напр. св. Аѳанасій говоритъ: „Духъ отъ Отца исходитъ (ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται), и будучи свойственнымъ Сыну (καὶ τοῦ Υἱοῦ ἴδιος ὄν), подается отъ Него (παρ' αὐτοῦ δίδοται) ученикамъ и всѣмъ вѣрующимъ въ Него“ [3]). Здѣсь совмѣстно

---

[1]) Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ ἐστι, πλὴν τῆς αἰτίας (Orat. XXXIV. n. 10).

[2]) Οὐκ ἄναρχα μὲν γὰρ τῷ αἰτίῳ· ἐκ Θεοῦ γάρ, εἰ καὶ μὴ μετ' αὐτόν, ὡς ἐξ ἡλίου φῶς (Orat. XXV. n. 15).

[3]) Ad Serapion. epist. 1. n. 2.

указывается на отношеніе Духа какъ къ Отцу, такъ и къ Сыну, и тогда какъ въ отношеніи къ Отцу Онъ представляется исходящимъ отъ Него, отношеніе Его къ Сыну напротивъ опредѣляется тѣмъ, что Онъ Сыномъ подается ученикамъ и всѣмъ вѣрующимъ. Почему Аѳанасій не выразился, что Духъ исходитъ отъ Отца и Сына или чрезъ Сына, а вмѣсто этого сказалъ только, что Онъ Сыномъ подается? Конечно потому, что не находилъ возможнымъ приписать что либо болѣе сказаннаго имъ Сыну въ отношеніи Его къ Св. Духу. Мысль Аѳанасіева, поэтому, безъ всякаго измѣненія можетъ быть выражена такъ: Духъ исходитъ только отъ Отца, но хотя Онъ исходитъ отъ одного Отца, тѣмъ не менѣе Сыномъ подается ученикамъ и всѣмъ вѣрующимъ, подается потому, что Онъ свойственъ Ему, а не потому, чтобы исходилъ отъ Него. Въ другомъ мѣстѣ у Аѳанасія читаемъ: „Онъ (Духъ истины) исходитъ отъ Отца и отъ Него (Христа) пріемлетъ и подается“ (ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λαμβάνει καὶ δίδοται [1]). Здѣсь опять Аѳанасій усвояетъ исхожденіе Духа одному Отцу, а о Сынѣ выражается только, что отъ Него Духъ пріемлетъ и подается. Выраженіе же: *пріемлетъ*, какъ видно изъ ссылки (на рѣчь Спасителя) онъ употребилъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно было употреблено въ словахъ Самого Спасителя: *отъ Моего пріиметъ* (Іоан. 16, 14), т. е. въ смыслѣ принятія на Себя Духомъ Святымъ продолженія и довершенія начатаго на землѣ Спасителемъ дѣла, на что указываетъ и слѣдующее тотчасъ у Аѳанасія выраженіе: *и подается*.

Св. Иларій, строго слѣдовавшій воззрѣнію Аѳанасіеву, точно такое же дѣлаетъ разграниченіе между отношеніемъ Духа съ одной стороны къ Отцу и съ другой къ Сыну, изображая его иногда даже въ формѣ противоположенія. Такъ,

---

[1]) Ibid. n. 11.

онъ не только въ слѣдъ за Аѳанасіемъ повторяетъ, что „Духъ истины отъ Отца исходитъ, отъ Сына посылается и отъ Сына принимаетъ“ (a Patre procedit Spiritus veritatis, a Filio mittitur et a Filio accipit) [1]), но и выражается такъ: „отъ Отца исходитъ Духъ истины, но Сыномъ Онъ посылается отъ Отца“ (a Patre procedit Spiritus veritatis, sed a Filio a Patre mittitur) [2]). Здѣсь исхожденіе Духа отъ Отца, ясно, противопоставляется Его посольству, и чрезъ усвоеніе Сыну участія вмѣстѣ съ Отцемъ только въ послѣднемъ ясно исключается подобное же участіе въ первомъ.

Тоже самое нужно замѣтить и относительно слѣдующаго мѣста, находящагося у другого знаменитаго западнаго учителя—Амвросія, которое читается такъ: „говоритъ (Христосъ), *отъ Отца исходитъ*,—это по началу бытія; говоритъ: *Его же Азъ послю*,—это по общенію и единству природы“ [3]). Содержимая здѣсь мысль та, что тогда какъ Духъ въ смыслѣ происхожденія Своего по бытію исходитъ отъ Отца, отъ Сына только посылается, и посылается не вслѣдствіе Своей зависимости по бытію отъ Сына, а по общенію и единству съ Нимъ природы [4]).

Св. Василій еще прямѣе и рѣшительнѣе исключаетъ всякое участіе Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ совмѣстно опредѣляетъ отношеніе Духа какъ къ Отцу, такъ и къ Сыну. „Поелику, говоритъ онъ, Духъ Святый. . соединяется съ Сыномъ и съ Нимъ нераздѣльно по-

---

[1]) De trinit. lib. VIII. n. 26.

[2]) Ibid. n. 20.

[3]) По римскому изданію: inquit a Patre procedit propter originem; inquit, quem mittam, propter societatem, unitatemque naturae. Vid. Opp. Ambros ed. Paris. 1614. T. IV. Tract. in symbol. cap. X. p. 94.

[4]) Такой смыслъ представляетъ собою и слѣдующеее по другимъ изданіямъ чтеніе: ait enim Filius: Spiritus sanctus a Patre procedit; tamen propter societatem unitatemquo naturae a Filio mittitur. Vid. in Patr. Curs compl. lat. T. XVII. col. 520.

знается, а бытіе имѣетъ зависимое отъ причины—Отца, отъ Котораго и исходитъ, то отличительный признакъ Его особенности по ипостаси заключается въ томъ, чтобы послѣ Сына и съ Сыномъ быть познаваему и отъ Отца происходить. Сынъ же, Который чрезъ Себя и съ Собою даетъ познавать Духа исходящаго отъ Отца, одинъ единородно возсіявъ отъ нерожденнаго свѣта, по отличительнымъ Своимъ признакамъ не имѣетъ ничего общаго съ Отцемъ или Духомъ Святымъ" [1]). Здѣсь Василій, выражаясь, что „Духъ соединяется съ Сыномъ, и съ Нимъ нераздѣльно познается, а бытіе имѣетъ зависимое отъ причины—Отца, отъ Котораго и исходитъ", ясно (чрезъ частицу δὲ) противополагаетъ Сыну исхожденіе Духа, какъ такое дѣйствіе, участіе въ которомъ, не смотря на Его нераздѣльность съ Духомъ по существу и познаваемости, вовсе не принадлежитъ Ему, а всецѣло принадлежитъ Виновнику Духа Отцу, отъ Котораго Онъ и исходитъ. И это противопоставленіе является тѣмъ сильнѣе, что здѣсь же, изображая вмѣстѣ съ отличительною особенностію Духа Его отношеніе къ Сыну, Василій опять утверждаетъ только, что Духъ послѣ Сына и съ Сыномъ познается, тогда какъ происходитъ отъ Отца, и это же самое опять повторяетъ, говоря и о Сынѣ въ отношеніи къ Духу, что Онъ только чрезъ Себя и съ Собою даетъ познавать Духа, между тѣмъ какъ происходитъ Духъ отъ Отца. Подобное же противопоставленіе между отношеніемъ Духа къ Отцу и Сыну мы видимъ и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ Василій говоритъ: „я знаю Духа съ Отцемъ, но не Духа, какъ Отца, я принялъ Духа съ Сыномъ; но разумѣю одно свойство Его съ Отцемъ, потому что исходитъ отъ Отца, и другое съ Сы-

[1]) Ἐπειδὴ τὸ ἅγιον Πνεῦμα... τοῦ Υἱοῦ μὲν ἤρτηται, ᾧ ἀδιαστάτως συγκαταλαμβάνεται, τῆς δὲ τοῦ Πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι, ὅθεν καὶ ἐκπορεύεται, τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἰδιότητος σημεῖον ἔχειν, τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ σὺν

номъ, потому что слышу: *аще кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Еговъ*" (Рим. 8, 9)[1]). Свойство Духа — исходить отъ Отца здѣсь (чрезъ частицу δὲ) прямо противополагается Его свойству только быть Христовымъ, чѣмъ, ясно, исключается отношеніе Сына къ первому свойству Духа, т. е. исхожденію Его отъ Отца. Относительно этого же самаго предмета Василій еще пишетъ: „о Духѣ говорится, что Онъ—отъ Бога; не такъ Онъ отъ Бога, какъ и все прочее, а какъ изшедшій отъ Бога, изшедшій не чрезъ рожденіе, какъ Сынъ, а какъ Духъ устъ Его... Но Духъ называется и Духомъ Христовымъ, какъ соединенный съ Нимъ по естеству" [2]). Здѣсь точно такое же противоположеніе между свойствомъ Духа быть или происходить отъ Отца и быть Христовымъ, какъ и прежде, но съ тою разностію, что здѣсь указывается самая причина, почему Духъ называется Христовымъ. Такъ Онъ называется, по Василію, вовсе не потому, чтобы происходилъ отъ Христа, подобно тому, какъ происходитъ отъ Отца, а потому только именно, что Онъ соединенъ со Христомъ по естеству.

Св. Епифаній, подобно Аѳанасію, тогда какъ утверждаетъ о Духѣ въ отношеніи къ Отцу, что Онъ отъ Него исходитъ (ἐκπορεύεται), по отношенію къ Сыну говоритъ о Немъ только то, что Онъ отъ Сына принимаетъ (λαμβάνει) [3]), чѣмъ, подобно

αὐτῷ γνωρίζεσθαι, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφεστάναι. Ὁ δὲ Υἱός, ὁ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων μόνος μονογενῶς ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἐκλάμψας οὐδεμίαν κατὰ τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων τὴν κοινωνίαν ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα ἢ πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (Epist. 38. ad fratrem Gregorium. n. 3).

[1]) Εγὼ δὲ μετὰ Πατρὸς μὲν οἶδα οὐχὶ δὲ Πατέρα τὸ Πνεῦμα. καὶ μετὰ Υἱοῦ παρέλαβον, οὐχὶ δὲ Υἱὸν ὠνομασμένον. Ἀλλὰ τὴν μὲν πρὸς Πατέρα οἰκειότητα νοῶ, ἐπειδὴ ἐκ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὴν πρὸς Υἱὸν δὲ, ἐπειδὴ ἀκούω. εἴ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχοι, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (Homil. contr. Sabel. et Arium. et anom. n. 6 .

[2]) Ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι λέγεται. οὐχ ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ· ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν, οὐ γεννήτως ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ... ἀλλὰ καὶ Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται, ὡς ᾠκειωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῷ (De Spiritu Sancto, cap. 18. n. 46).

[3]) Τὸ ἅγιον Πνεῦμα.. ἀπὸ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνον (Ancorat. n 6). Τὸ δε Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνον (Ibd. n. 7).

же Аѳанасію, ясно показываетъ, что иное нужно мыслить о Духѣ въ Его отношеніи къ Отцу, отъ Котораго исходитъ, и иное—въ отношеніи къ Сыну, отъ Котораго Онъ принимаетъ, т. е. заимствуетъ только то, чтò относится къ продолженію и довершенію начатаго Сыномъ спасенія вѣрующихъ.

Но чтó особенно важно, и въ самихъ символахъ, которые, по свидѣтельству же Епифанія, употреблялись въ церкви его времени отъ никейскаго до константинопольскаго вселенскаго собора, а затѣмъ и въ символѣ константинопольскомъ, тогда какъ прямо было выражено ученіе объ исхожденіи Духа отъ Отца, совершенно умалчивалось объ исхожденіи Его отъ Сына или черезъ Сына, а вмѣсто этого указывалось другое отношеніе между Сыномъ и Духомъ, чѣмъ хотя косвенно, но тѣмъ не менѣе совершенно ясно устранялось, какъ Filioque, такъ и per Filium. Въ первомъ символѣ, употреблявшемся до 373 года, мы читаемъ: „вѣруемъ и въ Духа Святаго, Господа и животворящаго, отъ Отца исходящаго, со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и сславима“ [1]). Молчаніе здѣсь о Сынѣ, при ученіи объ исхожденіи Духа отъ Отца, тогда какъ далѣе въ отношеніи къ божескому чествованію прямо говорится о Немъ наравнѣ со Отцемъ, заставляетъ предполагать, что было сознаваемо при этомъ основаніе, по которому не оказывалось возможнымъ дать въ первомъ случаѣ какое либо мѣсто Сыну подлѣ Отца, или, что тоже, приписать Ему что либо изъ того, чтó приписывалось одному Отцу въ отношеніи къ Св. Духу.

Въ другомъ же символѣ, ставшемъ употребляться въ церкви съ 373 года, говорилось въ членѣ о Св. Духѣ такъ:

Οὐδὲ τὸ Πνεῦμά τις οἶδεν, εἰ μὴ ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς, παρ' οὗ ἐκπορεύεται, καὶ παρ' οὗ λαμβάνει (Ibid. n. 11).

[1]) Πιστεύομεν... καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Κύριον καὶ Ζωοποιὸν τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συνπροσκυνούμενον, συνδοξαζόμενον (Epiphan. Ancorat. edit. card. Thomasii. n. 119. p. 123).



„вѣруемъ... что Онъ (Духъ) есть Духъ Святый, Духъ Божій, Духъ совершенный, Духъ Утѣшитель, несозданный, отъ Отца исходящій, и отъ Сына пріемлемый, или (по инымъ спискамъ) пріемлющій“ [1]). Здѣсь опять умалчивается о Сынѣ, когда говорится объ исхожденіи Духа отъ Отца, вмѣсто же этого сейчасъ непосредственно приписывается Духу совершенно другое отношеніе Его къ Сыну, а именно то, что Онъ отъ Сына пріемлетъ или пріемлется, каковыя выраженія взяты изъ словъ Спасителя: *отъ Моего пріемлетъ* (Іоан. 16, 12—15), и употреблены, конечно, въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребилъ ихъ и Спаситель, обозначивъ ими не иное отношеніе между Нимъ и Духомъ Святымъ, какъ только отношеніе по домостроительству. Ясный знакъ того, что и въ послѣднее десятилѣтіе предъ вторымъ вселенскимъ соборомъ вовсе было чуждо церкви другое какое либо ученіе относительно исхожденія Духа, кромѣ ученія объ исхожденіи Его отъ одного Отца.

Наконецъ, что всего важнѣе, въ символѣ вселенскомъ членъ въ которомъ о Духѣ былъ формулированъ въ виду ереси Македоніевой на второмъ вселенскомъ соборѣ, опять умалчивается о Сынѣ, когда говорится объ исхожденіи Духа отъ Отца, и вслѣдъ же за симъ непосредственно упоминается о Немъ наравнѣ съ Отцемъ, когда говорится о божеской равночестности Св. Духа. Между тѣмъ нужно замѣтить, что самая ересь Македонія, который училъ, что Духъ имѣетъ бытіе чрезъ Сына и поэтому есть тварь, такого именно была свойства, что настоятельно требовала отвѣта на вопросъ, имѣетъ ли какое либо участіе Сынъ въ происхожденіи Св. Духа, и если имѣетъ, то не есть ли Духъ посему тварь. Если бы, поэтому, отцы собора дѣйствительно вѣровали въ

[1]) Πιστεύομεν... ὅτι ἐστὶ Πνεῦμα ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ, Πνεῦμα τέλιον, Πνεῦμα παράκλητον ἄκτιστον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον (Epiphan. ibid. n. 120. p. 124).

происхожденіе Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына или чрезъ Сына, то со стороны ихъ было бы неумѣстно скрывать свою вѣру въ исхожденіе Духа и отъ Отца и отъ Сына или чрезъ Сына, а напротивъ слѣдовало бы исповѣдать ее совершенно открыто и прямо, объяснивши только при этомъ духоборцамъ, что хотя Духъ имѣетъ Свое бытіе не только отъ Отца, а и отъ Сына или чрезъ Сына, но это бытіе не тварное, а ипостасное, почему и Духъ Святый есть Лице Божеское, а не тварь. Но вмѣсто всего этого они относительно исхожденія Св. Духа исповѣдуютъ только одно, что Онъ исходитъ отъ Отца, а что касается его чествованія, то утверждаютъ, что Онъ долженъ быть чтимъ наравнѣ и съ Отцомъ и съ Сыномъ и свое исповѣданіе буквально формулируютъ словами одного изъ вышеуказанныхъ символовъ: „вѣруемъ и въ Духа Святаго, Господа животворящаго, иже отъ Отца исходящаго, иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и сславима“ [1]). Не ясный ли это знакъ, что отцы собора не находили никакого основанія указать какого бы то ни было рода участіе Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца, и что этимъ они отстраняли какъ формулу Filioque, такъ и per Filium.

§ 124.

Несостоятельность ссылокъ сторонниковъ Filioque и per Filium на отеческія свидѣтельства. а) *Св. Аѳанасія.*

Но не смотря на все это, сторонники Filioque и per Filium, какъ извѣстно, пытаются увѣрить себя и другихъ, что и въ четвертомъ вѣкѣ было раздѣляемо церковію ихъ вѣрованіе, хотя еще и не возведенное на степень догмата, и въ под-

[1]) Πιστεύομεν... καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν Κύριον τὸν ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συνπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον (Binii concil. T. 1, p. 663).

твержденіе этого ссылаются на разныя и многія учительскія свидѣтельства. Это и заставляетъ насъ войти хотя по возможности и въ краткое разсмотрѣніе главнѣйшихъ изъ тѣхъ отеческихъ мѣстъ, которымъ навязываются ихъ личныя вѣрованія.

Такъ, останавливаясь на св Аѳанасіѣ, обращаютъ вниманіе на изъясненіе имъ словъ псалмопѣвца: *у Тебе источникъ живота* (Псал. 35, 10) въ томъ смыслѣ, что источникъ есть Сынъ, а животъ—Духъ Святый [1]), а также на то, что, по его словамъ, „Духъ въ Писаніи нигдѣ прямо не называется Духомъ, а съ присовокупленіемъ: или Божій, или Отчій, или Мой, или Самого Христа и Сына, или: отъ Меня, т. е. отъ Бога" [2]),—и что кромѣ того онъ такъ учитъ объ отношеніи Сына къ Духу: „какое мы свойство познали у Сына съ Отцемъ, тоже свойство, какъ найдемъ, и Духъ имѣетъ съ Сыномъ. И какъ Сынъ говоритъ: *вся, елика имать Отецъ, моя суть* (Іоан. 16, 15), такъ найдемъ, что все сіе чрезъ Сына есть и въ Духѣ (οὕτως ταῦτα πάντα διὰ τοῦ Υἱοῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ Πνεύματι)... А если Сынъ по свойству Своему съ Отцемъ, и по тому, что Онъ есть собственное рожденіе Его сущности, не есть тварь, но единосущенъ Отцу, то и Духъ Святый по свойству Своему съ Сыномъ, и по тому, что дается всѣмъ изъ Сына и что Онъ имѣетъ, то принадлежитъ Сыну (καὶ ὅτι ἐξ αὐτοῦ δίδοται πᾶσι, καὶ ἃ ἔχει τοῦ Υἱοῦ ἐστιν), не будетъ тварь [3]). Все, что имѣетъ Отецъ, принадлежитъ и Сыну, и Духъ отъ Сына пріиметъ и прославитъ Сына (καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λήψεται, καὶ αὐτὸ δοξάσει τὸν Υἱόν) [4]). Сынъ даетъ Духу, и что имѣетъ Духъ, имѣетъ это отъ Слова" (αὐτὸς γὰρ τῷ Πνεύματι δίδωσι, καὶ ὅσα ἔχει τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου ἔχει) [5]). На основаніи

[1]) Lib de incarnat. et contr. arian. n. 9.
[2]) Epist. 1. ad. Serap. n. 4.
[3]) Epist. 3. ad Serap. n. 1.
[4]) Epist. 4. ad. Serap. n 17.
[5]) Orat. 3. contr. arian n 24

же этихъ и другихъ подобныхъ мѣстъ заключаютъ, что, по Аѳанасію, Св. Духъ по Своему бытію зависитъ не только отъ Отца, но и Сына, и что Онъ если не исходитъ одинаково и отъ Сына, какъ отъ Отца, то исходитъ отъ Отца чрезъ Сына [1]).

Но не трудно видѣть, всматриваясь въ контекстъ рѣчи, что во всѣхъ вышеуказанныхъ мѣстахъ у Аѳанасія рѣчь объ отношеніи Сына къ Духу не по началу бытія, а по домостроительству или явленію въ мірѣ внѣшней Божеской дѣятельности. Если Аѳанасій назвалъ Сына источникомъ Духа, то, какъ это совершенно ясно изъ предъидущихъ словъ, онъ говоритъ о Духѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ Іоиль отъ лица Божія предрекалъ: *излію отъ Духа Моего на всяку плоть* (Іоиль 2, 28), а также въ какомъ Самъ Спаситель училъ о Духѣ, *Его же хотяху пріимати вѣрующіе въ Него* (Іоан. 7, 39). и Котораго Онъ чрезъ дуновеніе преподалъ Своимъ ученикамъ (Іоан. 20, 22) [2]). Относительно же употребленнаго Аѳанасіемъ выраженія: Духъ—„отъ Меня, т. е. отъ Бога", нужно замѣтить, что онъ, хотя ставитъ его наряду съ другими изреченіями о Духѣ, заимствованными изъ Св. Писанія, но его буквально нѣтъ въ Писаніи, и онъ не объясняетъ, въ какомъ смыслѣ употреблено было имъ это изреченіе, само по себѣ. вслѣдствіе отрывочности, не выражающее прямой мысли. Можно впрочемъ думать, что оно взято изъ словъ Спасителя: *отъ Моего пріиметъ* (Іоан. 16, 14. 15), и въ семъ случаѣ смыслъ его будетъ опредѣленъ словомъ: *пріиметъ*, употребленнымъ Спасителемъ и понимаемымъ Аѳанасіемъ въ отношеніи къ временному посланничеству Св. Духа. Наконецъ, что касается тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ утверждается Аѳанасіемъ,

---

[1]) Смотр. Лянген. Разн. въ ученіи о Троицѣ между вост. и запад. церк. объ Аѳанасіѣ.

[2]) Lib. de incarnat. et contr. arian. n 9.

что подобно тому, какъ Сынъ все имѣетъ, что̀ имѣетъ Отецъ, и Духъ все имѣетъ, только чрезъ Сына, Самъ ничего не давая, а все принимая отъ Сына, то ясно, что здѣсь вездѣ рѣчь не о началѣ или зависимости по бытію, а о томъ, что вслѣдствіе нераздѣльности и единства по существу принадлежитъ Духу наравнѣ со Отцемъ и Сыномъ, и принадлежитъ именно по отношенію къ внѣшней дѣятельности божественной въ мірѣ или домостроительству. На это и указываютъ выраженія: „всѣмъ дается (Духъ) изъ Сына, все, что̀ имѣетъ Отецъ, принадлежитъ и Сыну, и Духъ отъ Сына пріиметъ и прославитъ Сына".

Правда, что у Аѳанасія Сынъ очень часто изображается посредствующимъ Лицемъ, занимающимъ какъ бы серединное положеніе между Отцемъ и Духомъ. Сюда по преимуществу относятся тѣ мѣста, въ которыхъ проводится какъ бы нѣкоторая параллель между отношеніями съ одной стороны Отца къ Сыну, а съ другой—Сына къ Духу, такъ что Сынъ въ отношеніи къ Духу какъ бы является тѣмъ самымъ, чѣмъ Отецъ есть въ отношеніи къ Сыну. Такъ, напр. Аѳанасій пишетъ: „Сынъ есть *образъ невидимаго Отца* (Колос. 1, 15), а Духъ есть образъ Сына [1]); какъ Сынъ пребываетъ въ собственномъ образѣ—въ Духѣ, такъ и Отецъ—въ Сынѣ [2]). Духъ Святый такое же положеніе и природу (τάξιν καὶ φύσιν) имѣетъ въ отношеніи къ Сыну, какъ и Сынъ—въ отношеніи къ Отцу [3]); поелику единъ Сынъ, едино живое Слово, то надлежитъ, чтобы и совершенная, полная, освящающая и просвѣщающая живая дѣйственность Его была едина,—единъ былъ даръ, который, какъ говорится, исходитъ отъ Отца: потому что Онъ

[1]) Epist. 4. ad Serap. n. 3.
[2]) Epist. 1. ad Serap. n. 20. Сравн ibid. n. 21.
[3]) Ibid. n. 21.

возсіяваетъ, посылается и преподается Словомъ, а Слово мы исповѣдуемъ происшедшимъ отъ Отца; какъ Сынъ посылается Отцемъ, такъ Духа посылаетъ Сынъ... и какъ Сынъ прославляетъ Отца... такъ Духъ прославляетъ Сына... и отъ Сына *пріемлетъ* (Іоан. 16, 14) [1]; поелику Духъ въ Словѣ, то ясно, что какъ Духъ чрезъ Слово былъ и въ Богѣ (δῆλον ἂν εἴη ὡς καὶ ἐν τῷ Θεῷ ἦν διὰ τοῦ Λόγου τὸ Πνεῦμα), такъ, когда и въ насъ будетъ Духъ, то пріидутъ Сынъ и Отецъ и обитель у насъ сотворятъ“ [2]).

Въ этихъ-то и подобныхъ мѣстахъ и видятъ слѣды своего мнѣнія защитники per Filium. Но идетъ ли здѣсь рѣчь объ отношеніи Духа къ Сыну, равно какъ Сына къ Отцу по началу Ихъ ипостаснаго бытія? Если бы такъ дѣйствительно было, то тогда отсюда нужно бы было сдѣлать не тотъ выводъ, что, по Аѳанасію, Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, а скорѣе тотъ, что Онъ исходитъ отъ одного только Отца, что̀, очевидно, было бы нелѣпо. Но не трудно видѣть, что во всѣхъ означенныхъ мѣстахъ идетъ рѣчь объ отношеніи между собою Троичныхъ Лицъ, не по началу Ихъ бытія, а по дѣятельности Ихъ, обращенной на міръ, или, что̀ тоже, по домостроительству въ мірѣ, гдѣ Сынъ Божій дѣйствительно является посредствующимъ Лицемъ въ откровеніяхъ и дѣйствіяхъ Святаго Духа въ мірѣ [3]). На это ясно указываетъ то, что здѣсь Духъ называется „освящающею и просвѣщающею живою дѣйственностію (τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζῶσαν ἐνέργειαν) Сына и даромъ

[1]) Ibid. n. 20.

[2]) Epist. 3. ad Serap. n. 6.

[3]) По Лянгену, внѣшняя дѣятельность Троичныхъ Лицъ мыслится Аѳанасіемъ въ неразрывной связи съ внутреннимъ троичнымъ процессомъ. Но Аѳанасій не даетъ твердаго основанія для такого предположенія. Между тѣмъ если бы было и такъ, то не нужно забывать, что внутренній троичный процессъ, обращенной вовнѣ на міръ, не то, что тотъ же процессъ, возникающій изъ внутреннихъ отношеній между самими же Троичными Лицами въ глубинѣ Божескаго существа.

(δωρεάν), исходящимъ отъ Отца", и что Онъ, по Аѳанасію, „возсіяваетъ, посылается и преподается Словомъ, и такъ же пріемлетъ отъ Сына и прославляетъ Его, какъ Онъ Самъ прославляетъ Отца". Еще же яснѣе указываетъ на это та цѣль, которую въ своихъ разсужденіяхъ объ отношеніи Троичныхъ Лицъ имѣлъ Аѳанасій, и которая состояла въ томъ, чтобы согласно съ Писаніемъ достойно изобразить и сдѣлать достояніемъ вѣры то, „что едино освященіе, которое совершается отъ Отца чрезъ Сына въ Самомъ Духѣ"(ἕνα εἶναι τὸν ἁγιασμὸν τὸν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι αὐτῷ γινόμενον) [1]), и что Духъ, поэтому, точно также неотдѣлимъ отъ Сына, какъ Сынъ отъ Отца, и есть Божественное Лице [2]). Если Аѳанасій много останавливался на проведеніи параллели между отношеніями Духа къ Сыну и Сына къ Отцу, то это зависѣло отъ того, что онъ имѣлъ при этомъ въ виду полуаріанъ, которые, хотя признавали Сына, какъ образъ Отчій, подобосущнымъ Отцу, но въ тоже время смотрѣли на Духа, какъ на существо тварное и иносущное по отношенію и къ Отцу и Сыну. Чтобы удобнѣе привести къ истинѣ своихъ противниковъ, онъ пользуется готовымъ ихъ представленіемъ объ отношеніи Сына къ Отцу, и перенося его на отношеніе Духа къ Сыну, старается имъ показать, что Духъ также точно внутренно и существенно нераздѣлимъ въ Своей дѣятельности съ Сыномъ, какъ и Сынъ съ Отцемъ, а слѣдовательно Онъ нераздѣленъ и съ Отцемъ, и есть Богъ; но при этомъ вовсе не имѣлось въ виду затрогивать вопросъ о зависимости Духа по началу бытія отъ кого либо изъ Троичныхъ Лицъ. Этотъ вопросъ напротивъ Аѳанасій ставитъ совершенно отдѣльно и независимо отъ своихъ разсужденій объ отношеніи между

---

[1]) Epist. 1. ad. Serap. n. 20.
[2]) Ibid. n. 14 et 19.

Сыномъ и Духомъ, и даетъ на него тотъ краткій отвѣтъ, что Святый Духъ—изъ Бога (ἐκ Θεοῦ), тогда какъ всѣ твари произошли изъ ничего [1]), замѣчая при этомъ, что пытаться знать о происхожденіи Духа что либо больше этого было бы даже дѣломъ вовсе неумѣстнымъ и оскорбительнымъ для благочестивой вѣры. А такъ какъ еретики, въ виду ученія объ исхожденіи Духа отъ Отца, дѣлали возраженія въ родѣ слѣдующихъ: если Духъ исходитъ отъ Отца, то не будетъ ли Онъ тоже, что Сынъ, и вслѣдствіе этого братъ Ему, а если Онъ есть Духъ Сына, то не будетъ ли Отецъ дѣдомъ Духу, и т. п.: то св. Аѳанасій, упрекнувъ еретиковъ за такого рода разсужденія, вовсе недостойныя Божества, такъ заключаетъ свою рѣчь: „въ Писаніяхъ Духъ не наименованъ Сыномъ, чтобы не почли Его братомъ, не наименованъ и Сыномъ Сына, чтобы Отца не признали дѣдомъ; напротивъ того Сынъ именуется Сыномъ Отчимъ и Духъ—Духомъ Отчимъ“ (οὐδὲ γὰρ ὠνομάσθη ἐν ταῖς γραφαῖς υἱὸς τὸ Πνεῦμα, ἵνα μὴ ἀδελφὸς νομισθῇ· οὐδὲ υἱὸς τοῦ Υἱοῦ, ἵνα μὴ πάππος νοοῖτο ὁ Πατήρ· ἀλλ' ὁ Υἱὸς, τοῦ Πατρὸς υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρός) [2]). По Аѳанасію, слѣдовательно, нельзя чего либо другого несомнѣннаго утверждать о Духѣ на основаніи Писаній кромѣ того, что Онъ есть точно также Отчій, какъ и Сынъ—Отчій, т. е. что Духъ точно также исходитъ отъ Отца, какъ и Сынъ рожденъ отъ Отца.

§ 125.

б) *Св. Иларія.*

Въ сочиненіяхъ же св. Иларія, который по своей защитѣ православнаго ученія о Тройцѣ былъ на западѣ тѣмъ, чѣмъ былъ Аѳанасій на востокѣ, сторонники Filioque указываютъ по преимуществу на то, что Сынъ называется виновникомъ

---

[1]) Epist. 1. ad Serap. n. 22.

[2]) Epist. 1. ad Serap. n. 16.

Святаго Духа, а также говорится о Духѣ на основаніи словъ Спасителя (Іоан. 16, 14. 15), что Онъ наравнѣ съ Отцемъ отъ Сына *пріемлетъ*, подъ чѣмъ будто бы разумѣлось Иларіемъ принятіе самаго Божескаго естества [1]). Но не трудно видѣть изъ контекста рѣчи, что Иларій Сына называетъ виновникомъ Святаго Духа вовсе не въ смыслѣ виновничества по бытію, а въ томъ, въ какомъ Аѳанасій называлъ Его источникомъ Святаго Духа, т. е. въ смыслѣ подателя или раздаятеля дарованій Св. Духа. Въ одномъ мѣстѣ онъ такъ выражаетъ свою мысль: „они (т. е. аріане) отвергаютъ Отца тѣмъ, что лишили Сына того, почему Онъ есть Сынъ, и Духа Святаго отвергаютъ тѣмъ, что за Нимъ (Сыномъ) не признаютъ пользованія Имъ и виновничества Его“ [2]). Приписываемое здѣсь Сыну пользованіе Св. Духомъ, очевидно, есть ничто иное, какъ временное посольство Его въ міръ, или сообщеніе чрезъ Него людямъ благодатныхъ даровъ, а это самое ясно показываетъ, что въ этомъ собственно отношеніи и нужно считать Сына виновникомъ Св. Духа,—и это тѣмъ несомнѣннѣе, что нѣсколько выше самъ же Иларій Сына прямо называетъ подателемъ (largitorem) Св. Духа [3]).

Въ этомъ, конечно, смыслѣ Сынъ названъ виновникомъ Святаго Духа и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ говорится о Духѣ, „что Онъ долженъ быть исповѣдуемъ со Отцемъ и Сыномъ—виновниками“ [4]). Потому что и здѣсь непосредственно за симъ

---

[1]) Perron. praelect. theolog. ed. 1842. T. I. col. 591 et 592.

[2]) Dissolvant perfecti hujus sacramenti veritatem... Patrem negando, dum Filio quod est Filius adimunt; Spiritum sanctum negando dum et usum et auctorem ejus ignorant (De trinit. lib. II. n. 4).

[3]) Iam vero quid mirum, ut de Spiritu sancto diversa sentiant, qui in largitore ejus creando, et demutando, et abolendo, tam temerarii sint auctores; atque ita dissolvant... (Ibidem).

[4]) Qui Patre et Filio auctoribus confitendus est (Ibid. n. 29). По другимъ чтеніямъ: de Patre, или a Patre. Но первое чтеніе признается болѣе древнимъ и правильнымъ (смотр. Opp. Hilar. ed. Paris. 1693. pag. 802).

идетъ рѣчь о Духѣ, какъ дарѣ Божіемъ и Христовомъ, который подается вѣрующимъ, принимается и сохраняется ими, въ подтвержденіе чего приводятся разныя мѣста Писанія, указывающія на животворное Его въ вѣрующихъ присутствіе и дѣйствіе (Гал. 4, 6; Ефес. 4, 30; 1 Кор. 2, 12; Рим. 8, 9. 11) [1]).

Но при этомъ остается еще не рѣшеннымъ то весьма важное и умѣстное здѣсь недоумѣніе, не признавалъ ли Иларій Сына виновникомъ Духа и въ другомъ, болѣе строгомъ смыслѣ,—такъ какъ Онъ здѣсь Сына поставляетъ наравнѣ съ Отцемъ, Который есть виновникъ Духа не въ смыслѣ только подателя Его, но и въ собственномъ смыслѣ Его виновника по бытію? На это недоумѣніе онъ даетъ весьма замѣчательный отвѣтъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ занимается изъясненіемъ точнаго смысла словъ Спасителя объ исхожденія Духа отъ Отца и посольствѣ Его, а также принятіи Имъ того, что̀ относится къ этому посольству, отъ Сына (Іоан. 15, 26; 16, 12—15). Здѣсь онъ говоритъ между прочимъ слѣдующее: „итакъ отъ Сына принимаетъ Тотъ, Кто Имъ посылается, и отъ Отца исходитъ. И я спрашиваю: тоже ли самое—*принимать отъ Сына*, что̀ и *исходить отъ Отца?* Если допустится различіе между *принимать отъ Сына* и *исходить отъ Отца*, то несомнѣнно будетъ признано за одно и тоже—*принимать* отъ Сына и *принимать* отъ Отца“. Вслѣдъ за симъ показавъ, что то, что̀ принимаетъ Духъ, есть или власть, или сила, или ученіе (sive potestas est, sive virtus, sive doctrina est), и что все это Онъ, согласно съ словами Спасителя: *вся елика имать Отецъ, Моя суть* (Іоан. 16, 15), *и Моя вся Твоя суть* (Іоан. 17, 10) одинаково принимаетъ какъ отъ Сына, такъ и отъ Отца, Иларій такъ заключаетъ свою рѣчь: „отъ Отца

[1]) Ibidem.

исходитъ Духъ истины, но Сыномъ Онѣ посылается отъ Отца" [1]). Совершенно ясно, что онъ, тогда какъ виновническое отношеніе къ Духу по Его посольству обобщаетъ между Отцемъ и Сыномъ, другого рода болѣе строгое виновническое отношеніе къ Духу, а именно виновничество по Его исхожденію обособляетъ и относитъ къ одному только Отцу. Эту же самую мысль столь же ясно выражаетъ Иларій въ другомъ мѣстѣ, гдѣ между прочимъ говоритъ, что „такъ какъ ап. Павелъ, касаясь Св. Духа, нашелъ достаточнымъ только назвать Его Духомъ Отца, то и онъ (Иларій) какъ о Сынѣ не можетъ сказать ничего другого, кромѣ того, что Онъ рожденъ, такъ и о Духѣ—ничего, кромѣ того, что Онъ есть Духъ Отца" [2]).

Понятно послѣ сего, что не иначе, какъ только въ смыслѣ временнаго посольства, должны быть разумѣемы и тѣ мѣста, въ которыхъ Сынъ представляется, какъ Лице посредствующее между Отцемъ и Духомъ; каковы напр. „Твой Святый Духъ (обращ. къ Отцу) изъ Тебя чрезъ Него (Сына),

[1]) A Filio igitur accipit, qui et ab eo mittitur, et a Patre procedit. Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere. Quod si differre credetur inter accipere a Filio, et Patre procedere; certe id ipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere, quod sit accipere a Patre... Hoc quod accipiet (sive potestas est, sive virtus, sive doctrina est) Filius a se accipiendum esse dixit: et rursum hoc ipsum significat accipiendum esse de Patre. Cum enim ait, omnia quaecumque habet Pater, sua esse, et idcirco dixisse se de suo accipiendum esse: docet etiam a Patre accipienda, a se tamen accipi, quia omnia quae Patris sunt sua sint... A Patre enim procedit Spiritus veritatis: sed a Filio a Patre mittitur (De trinit. lib. VIII. n. 20. Сравн. Ibid. n. 19).

[2]) Et cum universa in Christo et per Christum creata memoraret; de Spiritu sancto sufficientem sibi significationem eam existimavit, quod hunc Spiritum tuum diceret. Cum his ego proprie electis tibi viris haec ita sentiam, ut sicut nihil aliud ultra sensum intelligentiae meae secundum eos de Unigenito tuo dicam, quam esse natum, ita quoque ultra ingenii humani opinionem secundum eos nihil aliud de Sancto Spiritu tuo loquar, quam spiritum tuum esse (De trinit. lib. XII. n. 56).

чтó хотя я не познаю, но сохраняю въ совѣсти" [1]), или: „да сподоблюсь Святаго Твоего Духа, Который есть изъ Тебя, чрезъ Твоего Единороднаго" [2]).

§ 126.

в) *Св. Василія великаго.*

Въ твореніяхъ св. Василія великаго, который ревностно продолжалъ начатую Аѳанасіемъ борьбу съ антитринитаріями, думаютъ находить еще болѣе замѣтные (чѣмъ у Аѳанасія и Иларія) слѣды своего ученія какъ защитники Filioque, такъ въ особенности сторонники per Filium. Первые въ подтвержденіе своего воззрѣнія ссылаются [3]) на два мѣста въ сочиненіи Василіевомъ о Духѣ, изъ коихъ въ первомъ говорится: „какъ Сынъ относится къ Отцу, такъ Духъ къ Сыну, по сочетанію словъ, преподанному въ крещеніи" [4]), а другое читается такъ: „Онъ (Духъ) называется и Духомъ Христовымъ... а, какъ Утѣшитель, Онъ показываетъ въ Себѣ благость пославшаго Его Утѣшителя, и въ достоинствѣ Своемъ являетъ величіе Того, отъ Кого изшелъ" [5]). Но первое мѣсто, взятое отры-

[1]) Per eum Sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia (Ibid. n. 56).

[2]) Sanctum Spiritum tuum, qui ex te per (по др. изд. вмѣсто per стоитъ cum) unigenitum tuum est, promerear (Ibid. n. 57). Сторонники per Filium ссылаются еще на мѣсто, гдѣ говорится о могуществѣ природы Св. Духа, который пребываетъ изъ Отца чрезъ Сына (et ego naturae suae ex te per unigenitum tuum manentis potentiam creationis nomine non modo eloquar. Ibid. n. 55). Но здѣсь рѣчь только о нераздѣльномъ сопребываніи Духа съ Сыномъ. Между тѣмъ, замѣтимъ, и они сами сознаются, что Иларій только Отца признавалъ въ собственномъ смыслѣ виновникомъ, отъ Котораго происходитъ Духъ, что же касается Сына, то, по его представленію, чрезъ Него Духъ только проходитъ, исходя изъ Отца, для явленія Своего въ мірѣ (Лянгенъ—разн. уч. о Троицѣ § 10). Но это прохожденіе не можетъ быть названо исхожденіемъ, потому что оно по существу своему не имѣетъ ничего общаго съ исхожденіемъ Духа отъ Отца, а есть тоже, что временное Его исхожденіе или посольство чрезъ Сына въ міръ.

[3]) Perron. praelect. theolog. T. I. col. 592. ed. Paris.

[4]) De Spirit. sanct. c. 17.

[5]) Ibid. c. 18. n. 46.

вочно, не представляетъ собою никакой прямой и опредѣленной мысли, которая, понятно, зависитъ отъ того, въ какомъ именно смыслѣ нужно понимать здѣсь отношеніе съ одной стороны между Духомъ и Сыномъ, а съ другой между Сыномъ и Отцемъ. Въ контекстѣ же рѣчи, направленной противъ того мудрованія еретиковъ, что будто Духъ вслѣдствіе того, что ставится на третьемъ мѣстѣ послѣ Отца и Сына, Имъ подчисляется или подчиняется, оно выражаетъ собою ту мысль, что хотя Духъ согласно заповѣди о крещеніи и поставляется на третьемъ мѣстѣ, но это вовсе не означаетъ Его неравенства по Божеству съ другими Лицами и въ частности съ Сыномъ, точно также, какъ не означаетъ неравенства Сына съ Отцемъ то, что Онъ послѣ Отца поставленъ на мѣстѣ второмъ [1]). Что же касается втораго мѣста, то въ немъ самомъ находятся совершенно прямыя и ясныя указанія на то, почему здѣсь Духъ названъ Духомъ Христовымъ, и въ какомъ смыслѣ говорится, что Онъ изшелъ отъ Сына. Слѣдующія послѣ словъ: называется Духомъ Христовымъ, выраженія: „какъ соединенный со Христомъ по естеству", ясно показываютъ, что Духъ здѣсь называется Христовымъ не вслѣдствіе какой либо зависимости по бытію отъ Христа, а по причинѣ единства и нераздѣльности съ Нимъ своего естества. Выраженія же: *пославшаго Его Утѣшителя; показываетъ въ Себѣ Его благость и величіе;* или (согласно съ сказаннымъ впереди) *прославляетъ Его*, а также самая форма глагола—*изшелъ* поставляютъ вы-

---

[1]) Въ полномъ своемъ составѣ это мѣсто читается такъ: „если полагаютъ (еретики), что подчиненіе приличествуетъ одному Духу: то пусть знаютъ, что одинаковымъ образомъ произносится Духъ съ Господомъ и Сынъ съ Отцемъ. Ибо одинаково переподано имя Отца, и Сына, и Св. Духа (Мато. 28, 19). Посему по словосочетанію, преподанному въ крещеніи, какъ Сынъ относится къ Отцу, такъ Духъ къ Сыну. А если Духъ ставится наряду съ Сыномъ, а Сынъ ставится наряду съ Отцемъ, то очевидно, что и Духъ ставится наряду съ Отцемъ (De Spirit. sanct. c. 17. n. 43).

ше всякаго сомнѣнія то, что здѣсь рѣчь только о временномъ или посланническомъ нисхожденіи на землю Святаго Духа [1]).

Новѣйшіе же сторонники per Filium слѣды своего воззрѣнія уже замѣчають [2]) въ томъ одномъ, что св. Василій, подобно Аѳанасію, Святаго Духа называетъ *образомъ Сына*, тогда какъ Сына называетъ образомъ Отца [3]), и что кромѣ того онъ Святаго же Духа называетъ *перстомъ Божіимъ*, причемъ Сынъ какъ бы уподобляется рукѣ, чрезъ которую перстъ соединенъ съ тѣломъ [4]), а также—*дыханіемъ устъ Божіихъ* [5]), подъ которыми будто вездѣ разумѣется Василіемъ Сынъ. Но св. Василій самъ ясно показываетъ, какую онъ мысль и цѣль имѣлъ въ виду, называя Духа образомъ Сына въ соотвѣтствіе наименованію Сына образомъ Отца. „Сынъ, говоритъ онъ, для того названъ сіяніемъ и образомъ ипостаси Отчей (Ефес.

---

[1]) Кромѣ означенныхъ мѣстъ латиняне ссылаются еще на одно мѣсто, заимствуя его изъ третьей книги Василіевой противъ Евномія и приводя его такъ: „что Онъ (Св. Духъ) по достоинству второй по Сынѣ, какъ *отъ Него имѣющій бытіе, отъ Него пріемлющій и возвѣщающій намъ, и всецѣло зависящій отъ сей причины*, это преподаетъ ученіе благочестія; но что Онъ третій по естеству, тому священное Писаніе не научаетъ насъ, того и изъ прежде сказаннаго нельзя заключить съ строгою послѣдовательностію“ (Perron. T. I. col. 594). Но относительно этого достаточно замѣтить, что такому чтенію еще на флорентійскомъ соборѣ было противопоставлено Маркомъ ефесскимъ слѣдующее согласное съ несравненнымъ большинствомъ древнихъ рукописей, чтеніе: „что Духъ по достоинству занимаетъ второе мѣсто по Сынѣ, это, можетъ быть, преподаетъ ученіе благочестія, но что Онъ третій и по естеству, тому священное Писаніе не научало насъ, того и изъ прежде сказаннаго нельзя заключить съ строгою послѣдовательностію“ (ἀξίωμά τι μὲν γὰρ δευτερεία τοῦ Υἱοῦ παραδίδωσιν ἴσως ὁ τῆς εὐσεβείας Λόγος φύσει δὲ τρίτῃ χρῆσθαι, οὔτε παρὰ τῶν ἁγίων γραφῶν δεδιδάγμεθα, οὔτε ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ τὸ ἀκόλουθον δυνατὸν συλλογίσασθαι. (См. Zoernicav. tract. II. coruptel. XII. in script. p. orient.). Послѣднее чтеніе принято почти во всѣхъ позднѣйшихъ изданіяхъ твореній св. Василія (См. Patr. curs. compl. graec. T. 29. col 656).

[2]) См. Лянг. разн. уч. о Тр. § 13 (о св. Василіѣ великомъ).

[3]) Advers. Eunom. lib. V. col. 724 (Patr. curs. compl. graec. T. 29).

[4]) Ibid. col. 733.

[5]) Ibid. col. 733 et 753 et lib. I. n. 20.

1, 3), чтобы мы изъ этого познавали Его со Отцемъ единосущіе (ἀπαύγασμα εἴρηται... καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, ἵνα τὸ ὁμοούσιον ἐκμανθάνομεν)[1]. И Духъ, слѣдовательно, названъ образомъ Сына для этой же самой цѣли. Къ этому же нужно еще присовокупить, что, называя Духа образомъ Сына, Василій имѣлъ въ виду по преимуществу отношеніе Духа къ Сыну по домостроительству, что̀ видно изъ того, что въ другомъ мѣстѣ Духа называетъ образомъ святости Божіей (τῆς ἁγιότητος τοῦ Θεοῦ χαρακτήρ), т. е. образомъ Сына, Который чрезъ Него освящаетъ вѣрующихъ (ἁγιάζει δὲ διὰ τοῦ Πνεύματος)[2]. И *перстомъ Божіимъ* онъ называетъ Духа[3]) не съ иною цѣлію, какъ съ той, чтобы еретикамъ, отчуждавшимъ Духа отъ Божества, показать внутреннюю Его нераздѣльность съ Божескимъ существомъ, которое, проявившись въ мірѣ, силу и дѣйствіе свое открываетъ чрезъ Сына въ Духѣ. Заключать же отсюда хотя бы о посредственномъ виновническомъ участіи Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца также неумѣстно, какъ если бы стали утверждать, что рука въ тѣлѣ имѣетъ какого бы то ни было рода виновническое участіе въ происхожденіи перста, который съ ней внутренно и нераздѣльно соединенъ. Тоже самое должно быть сказано и относительно употребленнаго Василіемъ наименованія Духа *Духомъ устъ Божіихъ*, каковое наименованіе взято[4]) имъ изъ словъ Псалмопѣвца: *словомъ Господнимъ небеса утвердишася и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (Пс. 32, 6), гдѣ рѣчь о нераздѣльности Троичныхъ Лицъ по откровенію творческой дѣятельности въ мірѣ. Правда, въ другомъ

---

[1]) Advers. Eunom. lib I. n. 20.

[2]) Advers. Eunom. lib. V. col. 725 (Patr. curs. compl. graec. T. 29).

[3]) Называетъ на основаніи словъ Спасителя о Духѣ: *аще ли же о перстѣ Божіи изгоню бѣсы* (Лук. 11, 20), что̀, ясно, сказано объ отношеніи Христа къ Духу по Ихъ внѣшней дѣятельности въ мірѣ (Ibid. col. 733).

[4]) Ibidem.

мѣстѣ Василій употребляетъ образъ дыханія посредствомъ устъ и для обозначенія образа происхожденія Духа отъ Отца. Но здѣсь же онъ объясняетъ, что это дѣлаетъ только для того, чтобы показать, что Духъ иначе отъ Бога (ἑτέρως τὸ ἐκ Θεοῦ), чѣмъ Сынъ, хотя Тотъ и Другой одинаково не отъинуду, а изъ Бога; и относительно употребленнаго имъ выраженія: „Богъ изводитъ Духа устами“ (ἐκπέμπει Πνεῦμα διὰ στόματος), онъ вовсе не говоритъ того, чтобы подъ устами нужно было разумѣть Сына, а замѣчаетъ только, что уста Божіи не тѣлесны, и что, поэтому, образъ происхожденія Духа изъ устъ Божіихъ нужно понимать не человѣкообразно, какъ понимаютъ еретики, а достойно Божества [1]).

Сторонники per Filium далѣе указываютъ на такого рода мѣста, въ которыхъ будто бы по самому существу дѣла выражается мысль о посредствующемъ участіи Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца, тогда какъ прежде она представлялась только въ образахъ. Это—мѣста, въ которыхъ говорится, что, „какъ Сынъ неразрывно соединенъ съ Отцемъ, такъ съ Сыномъ соединенъ Духъ [2]), какъ Сынъ относится къ Отцу по преданному порядку словъ въ крещеніи, такъ Святый Духъ относится къ Сыну“ [3]), и что, поэтому, „нечестиво ставить

---

[1]) Мѣсто это читается такъ: „не малое нѣчто пріобрѣтаемъ къ познанію того, что Духъ отъ Бога, когда слышимъ, что Онъ есть Духъ устъ Его; напротивъ и это имя достаточно открываетъ бытіе Его отъ Бога. Ибо и Сынъ и рожденіе—не собственное что-нибудь Божеству, но присвоенное чрезъ уподобленіе человѣка; точно также и именованіе—Духъ. Это наименованіе Божественное Писаніе употребило по отношенію къ Божію Духу именно для того, чтобы означить симъ, что Онъ иначе отъ Бога... А ты .. извращаешь догматы, изложенные примѣнительно къ симъ подобіямъ... Богъ рождаетъ не какъ человѣкъ, но рождаетъ истинно; Онъ изъ Себя являетъ рожденіе—Слово, Слово не человѣческое, но являетъ сіе Слово истинно изъ Себя Самого. Онъ изводитъ Духа устами, не по-человѣчески, потому что уста Божіи не тѣлесны; но Духъ изъ Него, а не отъинуду“ (Advers. Eunom. lib. V. col. 733 et 736. Curs. patr. graec. T. 29).

[2]) Homil... 24. contr. Sabel. et Arium et anom. n. 4.

[3]) De Spirit. sanct. c. 17.

Духа прежде Сына или Отца въ отношеніи или ко времени или порядку" [1]). Но неразрывная соединенность Духа съ Сыномъ, Который съ своей стороны столь же неразрывно соединенъ съ Отцемъ, сама по себѣ указываетъ только на образъ внутренняго соотношенія между Троичными Лицами въ Ихъ жизни и дѣятельности, и притомъ дѣятельности, обращенной по преимуществу на міръ [2]), но ничто не говоритъ еще прямо о какой бы то ни было зависимости по началу бытія или Духа отъ Сына, или Сына отъ Отца. Не говоритъ также объ этомъ ничего прямо и взятый самъ по себѣ послѣдовательный между Троичными Лицами порядокъ, который строго требуется при счисленіи Ихъ соблюдать согласно съ заповѣдію Спасителя о крещеніи. Между тѣмъ Василій въ томъ же мѣстѣ, гдѣ говоритъ о неразрывной соединенности съ одной стороны между Сыномъ и Отцемъ, а съ другой—между Духомъ и Сыномъ, совершенно ясно и прямо учитъ, что „корень и источникъ Сына и Святаго Духа есть Отецъ" [3]). Въ другомъ же мѣстѣ какъ соединенность Духа съ Сыномъ, такъ и Его слѣдуемость въ порядкѣ познаванія за Сыномъ, столь же ясно и прямо отличаетъ онъ отъ зависимости Духа по Своему бытію, относимой здѣсь къ одному Отцу, отъ Котораго Онъ исходитъ [4]). Если, поэтому, нужно, по Василію, представлять Сына посредствующимъ въ отношеніяхъ Духа къ Отцу, то ничуть не въ смыслѣ посредствованія Духу въ заимствованіи

---

[1]) Epist. 52 vel 48.

[2]) Съ этой именно стороны вездѣ Василіемъ по преимуществу изображается отношеніе между Троичными Лицами.

[3]) Homil. 24. contr. Sabel. et Arium et anom. n. 4.

[4]) „Поелику, говорится здѣсь, Духъ Святый... какъ соединенъ съ Сыномъ, съ Которымъ нераздѣльно представляется, такъ имѣетъ бытіе зависимое отъ вины... Отца, отъ Котораго и исходитъ, то отличительный признакъ ипостаснаго Его свойства есть тотъ, что по Сынѣ и съ Сыномъ познается и отъ Отца имѣетъ бытіе" (Epist. 38).

Имъ Своего бытія отъ Отца, а развѣ только въ смыслѣ посредничества въ проявленіи Имъ вовнѣ Своего готоваго бытія, полученнаго Имъ отъ одного Отца. Свое требованіе представлять Духа послѣ Отца и Сына, а вмѣстѣ съ симъ и мыслить Сына стоящимъ на срединѣ между Отцемъ и Духомъ Василій подкрѣпляетъ тѣмъ сильнымъ замѣчаніемъ, „что нѣтъ ничего средняго между Сыномъ и Отцемъ“ [1]). Но здѣсь же дѣлаетъ столь же сильное предостереженіе и противъ того, чтобы при такомъ образѣ представленія не впасть въ ложное мнѣніе о зависимости Духа отъ Сына и по Своему бытію. „Если, замѣчаетъ онъ, Духъ не отъ Бога но чрезъ Христа, то Его вовсе нѣтъ“ (εἰ δὲ μὴ ἐστιν ἐκ Θεοῦ, διὰ Χριστοῦ δὲ ἐστιν, οὐδὲ ἐστιν τὸ καράπαν) [2]). Таковое противопоставленіе Христа Богу Отцу въ виновническомъ отношеніи къ бытію Духа Святаго вовсе было бы немыслимо, если бы Василій признавалъ заблужденіемъ только то еретическое мнѣніе, что Духъ тварнымъ образомъ получилъ бытіе чрезъ Сына; но при этомъ не считалъ предосудительнымъ и даже самъ держался того предположенія, будто Духъ, хотя имѣетъ свое ипостасное бытіе отъ Отца, но имѣетъ его не иначе, какъ при посредствующемъ участіи здѣсь Сына.

Нельзя, поэтому, предположить, чтобы подобная мысль заключалась и въ тѣхъ мѣстахъ, которыя повидимому по самой буквѣ своей много приближаются къ формулѣ: per Filium и этимъ даютъ новую точку опоры для защитниковъ per Filium, при отстаиваніи своего мнѣнія. Мѣста эти читаются такъ: „Святый Духъ познается по Сынѣ и вмѣстѣ съ Сыномъ (μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ), и отъ Отца имѣетъ бытіе, Сынъ же... чрезъ Себя и по Себѣ (δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ) даетъ познавать (γνωρίζει)

---

[1]) Epist. 52.

[2]) Ibidem.

исходящаго изъ Отца Святаго Духа [1]). Что Духъ отъ Бога, объ этомъ ясно проповѣдалъ Апостолъ, говоря: *пріяхомъ Духа, иже отъ Бога* (1 Кор. 2, 12), а что Духъ явился чрезъ Сына (διὰ Υἱοῦ πεφηνέναι), это Апостолъ сдѣлалъ яснымъ, наименовавъ Его Духомъ Сына, какъ и Духомъ Божіимъ, а также назвавъ умомъ Христовымъ, какъ и Духомъ Божіимъ, на подобіе духа въ человѣкѣ [2]); Святый Духъ... чрезъ Сына соединяется съ Отцемъ и восполняетъ Собою (δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν) препѣтую и блаженную Троицу... Духъ въ Себѣ показываетъ славу Единороднаго, и въ Себѣ сообщаетъ истиннымъ поклонникамъ вѣдѣніе Бога, почему путь Боговѣдѣнія отъ единаго Духа чрезъ единаго Сына (διὰ τοῦ ἑνὸς Υἱοῦ) къ единому Отцу, и обратно естественная благость и естественная святыня и царское достоинство отъ Отца чрезъ Единороднаго (διὰ τοῦ μονογενοῦς) простираются на Духа [3]),—какъ можно раздѣлять то, что̀ нераздѣлимо, Слово Божіе и Духа отъ Бога чрезъ Сына (ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ) [4]); не потому Духъ не Сынъ Сыну, что Онъ отъ Бога не черезъ Сына (ὅτι οὐ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ), но чтобы Троицу не почли безконечнымъ множествомъ, остановясь на той мысли, что она имѣетъ сыновъ отъ сыновъ, какъ бываетъ у людей“ [5]).

Но относительно перваго мѣста нужно замѣтить, что, на основаніи повторенія здѣсь одной и той же мысли о познаваемости Духа, сперва въ приложеніи къ Духу, а послѣ—къ Сыну, можно думать, что въ послѣднемъ случаѣ предлогъ διὰ употребленъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребленъ въ первомъ случаѣ предлогъ σὺν. Но если и принять, что здѣсь именно обозначается посредствованіе Сына, то это будетъ посредство-

---

[1]) Epist. 38.
[2]) Aduers. Eunom. lib. V. col. 733. (Patr. curs. compl. graec. T. 29).
[3]) Lib. de Spirit. sanct. c. 18. n. 47.
[4]) Advers. Eunom. lib. V. col. 737. (Patr. curs. compl. graec. T. 29).
[5]) Ibid. col. 732.

ваніе только въ сообщеніи другимъ знанія или откровенія о Духѣ, а ничуть не въ Его исхожденіи отъ Отца, которое здѣсь такъ прямо и рѣзко отличается отъ Его познаваемости, и приписывается одному Отцу. Во второмъ же мѣстѣ уже само по себѣ выраженіе, что Духъ явился чрезъ Сына (διὰ Υἱοῦ πεφηνέναι), тогда какъ Онъ отъ Бога, ясно показываетъ, что здѣсь рѣчь о посредническомъ участіи Сына только въ отношеніи къ проявленію вовнѣ Святаго Духа, каковое участіе объясняется здѣсь единосущіемъ и нераздѣльностію Духа съ Сыномъ наравнѣ съ Отцемъ. Въ третьемъ мѣстѣ говорится, что Духъ, соединяясь съ Отцемъ чрезъ Сына, восполняетъ собою Троицу,—что Онъ являетъ въ Себѣ славу Единороднаго и въ Себѣ сообщаетъ истиннымъ поклонникамъ вѣдѣніе, и что самое вѣдѣніе, начиная свой путь отъ Духа, идетъ чрезъ Сына къ Отцу, равно какъ наоборотъ благость, святость и царство, исходя отъ Отца чрезъ Сына, переходятъ на Духа. Все это такія выраженія, что не могутъ не показывать собою того, что здѣсь рѣчь о Тройцѣ въ явленіи и откровеніи людямъ въ мірѣ и что, слѣдовательно, здѣсь рѣчь о посредствованіи Сына между Духомъ и Отцемъ по домостроительству, а не по началу личнаго бытія Св. Духа. Дальнѣйшее же мѣсто, если брать его отрывочно, дѣйствительно повидимому заключаетъ въ себѣ подлинную мысль формулы—per Filium. Но его нужно разсматривать въ связи съ предъидущею рѣчью, къ которой оно относится, какъ ея заключеніе. Направляя рѣчь свою противъ тѣхъ еретиковъ, которые поставляли Духа вдали и внѣ Божества, какъ созданіе Сына, св. Василій прежде всего поставляетъ на видъ то, что Духъ Святый одинаково изъ Бога, а не отъинуду (ἐξ αὐτοῦ δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα, καὶ οὐχ ἑτέρωθεν), какъ и Сынъ; затѣмъ, переходя къ изображенію отношеній между Сыномъ и Духомъ, онъ указываетъ на то, что Сынъ есть податель Духа Святаго въ осуществленіи и образованіи твари (Υἱὸς Θεοῦ.... Πνεύματος

ἁγίου χορηγὸς, εἰς ὑπόστασιν καὶ μόρφωσιν κτίσεως), которая, получивъ свое начало отъ Сына, достигаетъ своей полноты и завершенія посредствомъ Духа, и что вообще Сынъ и Духъ неразлучны въ Своихъ дѣйствіяхъ по отношенію къ міру, послѣ же всего этого свою рѣчь онъ заключаетъ словами: „какъ же можно раздѣлять то, что̀ нераздѣльно, Слово Божіе и Духа отъ Бога чрезъ Сына“ (πῶς ἂν οὖν χορίζοιτο τὰ ἀχώριστα Λόγος Θεοῦ, καὶ Πνεῦμα ἐκ Θεοῦ δι Υἱοῦ) [1])? Должно, поэтому, думать, что, послѣднія здѣсь слова: Духъ отъ Бога чрезъ Сына, содержатъ въ своей сжатой формѣ не иную мысль, какъ ту, которая впереди была разъяснена Василіемъ, т. е. что происходитъ отъ Бога и чрезъ Сына является или открываетъ свои дѣйствія въ мірѣ.

Относительно наконецъ послѣдняго мѣста нужно замѣтить, что оно выражено такъ сжато и неопредѣленно, что оказывается весьма труднымъ съ точностію опредѣлить заключающуюся въ немъ подлинную мысль. Мѣсто это слѣдуетъ непосредственно за предлагавшимся еретиками вопросомъ: „почему и Духъ не Сынъ Сыну“ (διὰ τί μὴ καὶ τὸ Πνεῦμα Υἱὸς τοῦ Υἱοῦ) и читается такъ: „не потому, что Онъ отъ Бога не чрезъ Сына, но чтобы Троицу не почли безконечнымъ множествомъ, остановясь на той мысли, что Онъ имѣетъ сыновъ отъ сыновъ, какъ бываетъ у людей“ (ὅτι οὐ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ, ἀλλ' ἵνα Τριὰς μὴ νομισθῇ πλῆθος ἄπειρον υἱοὺς ἐξ υἱῶν ὡς καὶ ἐν ἀνθρώποις ἔχειν ὑποπτευθεῖσα) [2]). На первый взглядъ въ словахъ: „не потому, что Духъ отъ Бога не чрезъ Сына“, представляется та мысль, что Духъ будто дѣйствительно происходитъ отъ Бога чрезъ Сына, не наименованъ же Сыномъ Сына только потому, чтобы этимъ не дать повода къ допущенію въ Троицѣ безчисленнаго множества сыновъ, рождающихся отъ сыновъ,

---

[1]) Advers. Eunom. lib. V. col. 734 et 737. Patr. curs. compl. graec. T. 29.
[2]) Ibid. col. 732.

какъ это бываетъ у людей. Но, предположивъ такое пониманіе означенныхъ словъ, нужно было бы допустить, что Василій, направляя рѣчь свою противъ еретиковъ, въ то же время говорилъ противъ себя самого. Если бы, по мысли Василія, Духъ Святый, хотя не названъ сыномъ Сына, тѣмъ не менѣе все таки происходилъ естественно и существенно чрезъ Сына на подобіе того, какъ Сынъ рождается отъ Сына, то этимъ, ясно, не только не устранялся бы, а напротивъ скорѣе бы вызывался поводъ къ допущенію въ Тройцѣ многихъ сыновъ, рождающихся отъ сыновъ. Поводъ къ подобному умозаключенію не могъ быть устраненъ со стороны Василія и тѣмъ аргументомъ, что Духъ имѣетъ бытіе чрезъ Сына, не какъ Сынъ—путемъ рожденія, а какъ Духъ—образомъ исхожденія; потому что въ этомъ случаѣ, согласно съ его воззрѣніемъ, нужно бы было вмѣсто многихъ сыновъ допустить въ Тройцѣ множество духовъ, происходящихъ отъ другихъ духовъ. Какъ же нужно понимать выше приведенныя слова Василія? Ставя ихъ въ связи съ дѣлаемымъ еретиками возраженіемъ: „почему Духъ не Сынъ Сыну", возраженіемъ, которое могло имѣть тотъ смыслъ, что если Духъ исходитъ чрезъ Сына не какъ тварь, то долженъ бы происходить отъ Него какъ Сынъ, чего не говорится въ Писаніи, можно дать имъ такой смыслъ: Духъ дѣйствительно не называется сыномъ Сына, и не потому только, какъ думаютъ еретики, что Онъ не есть отъ Бога чрезъ Сына, т. е. рожденъ, а по той общей причинѣ, что въ Тройцу не должна быть вносима множественность чрезъ допущеніе многихъ родителей или производителей. Но тѣмъ не менѣе, хотя Духъ не рожденъ отъ Бога чрезъ Сына, Онъ не чуждъ ни Отцу, ни Сыну, въ чемъ можно убѣдиться изъ другихъ основаній, предлагаемыхъ св. Писаніемъ [1]). Если же предположить, что вопросъ: „почему Духъ не сынъ Сыну", направленъ былъ еретиками собственно

[1]) Смотр. Отвѣтъ правосл на схему старокатоликовъ о Св. Духѣ, стр. 72—77.

противъ того пункта ученія Василіева о Духѣ, что Онъ, происходя отъ Бога, какъ и Сынъ, въ тоже время вслѣдствіе Своей единосущности съ Сыномъ, является при Его посредствѣ въ мірѣ; то въ семъ случаѣ въ отвѣтныхъ словахъ на означенный вопросъ или возраженіе можно усматривать такой смыслъ: Духъ не называется сыномъ Сына не потому, что Онъ, происходя отъ Бога, не является и чрезъ Сына въ мірѣ, но потому, чтобы не подумали, что Духъ и бытіе Свое имѣетъ отъ Сына, чрезъ что могло бы быть допущено въ Тройцѣ множество родителей и рожденныхъ, какъ это бываетъ у людей. Въ пользу этого пониманія словъ Василія между прочимъ говоритъ и то обстоятельство, что нѣсколько далѣе онъ поставляетъ на видъ еретикамъ то, что мы ясно научены Апостоломъ и тому, что Духъ отъ Бога (1 Кор. 2, 12), и тому, что Онъ явился чрезъ Сына (διὰ Υἱοῦ πεφηνέναι) [1]).

Во всякомъ случаѣ нужно замѣтить относительно послѣдняго, разсмотрѣннаго нами, мѣста Василіева, что оно настолько не ясно и неопредѣленно, что было бы крайнею и несправедливою поспѣшностію на основаніи его дѣлать тотъ выводъ, что Василій держался ученія per Filium, тогда какъ много другихъ совершенно ясныхъ и несомнѣнныхъ со стороны его свидѣтельствъ прямо говорятъ противъ этого.

§ 127.

г) *Св. Епифанія.*

Въ твореніяхъ же св. Епифанія находимъ не мало такихъ мѣстъ, которыя по буквѣ своей почти совершенно подходятъ къ формулѣ: Filioque, чѣмъ и объясняется то, что на нихъ дѣлаются ссылки по преимуществу со стороны побор-

---

[1]) Advers. Eunom. lib. V. col. 733. Patr. curs compl. graec. T. 29.

никовъ этой формулы [1]). Здѣсь встрѣчаемъ такого рода выраженія о Святомъ Духѣ, что Онъ—отъ Отца и Сына (παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ), отъ Отца и изъ Сына (ὁ παρὰ Πατρὸς, ὁ ἐκ τοῦ Υἱοῦ), изъ Отца и Сына (ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ), или что Онъ—изъ одной и той же сущности Отца и Сына (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ), и отъ Обоихъ (παρ' ἀμφοτέρων). „Святый Духъ, такъ напримѣръ говоритъ онъ, есть Духъ истины,—третій свѣтъ отъ Отца и Сына (καὶ Πνεῦμα ἅγιον Πνεῦμα ἀληθείας ἐστὶ φῶς τρίτον παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ [2]); Онъ свидѣтельствуетъ о Сынѣ, будучи отъ Отца и изъ Сына (τὸ μαρτυροῦν τὰ περὶ τοῦ Υἱοῦ, ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς, ὁ ἐκ τοῦ Υἱοῦ) [3]; Онъ—Духъ Отца и Духъ Сына, не по какому либо сложенію, какъ у насъ—душа и тѣло, но въ срединѣ между Отцемъ и Сыномъ, изъ Отца и Сына третій по названію (Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς καὶ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ. οὐ κατά τινα σύνθεσιν, καθάπερ ἐν ἡμῖν ψυχὴ καὶ σῶμα, ἀλλ' ἐκ μέσῳ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, τρίτον τῇ ὀνομασίᾳ) [4]; исходя отъ Отца и принимая отъ Сына, Онъ не есть чуждый Отцу и Сыну, но—изъ того же существа, изъ того же Божества, изъ Отца и Сына (ἐκ Πατρὸς δὲ ἐκπορευόμενον, καὶ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνον, οὐκ ἀλλότριον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἀλλὰ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος, ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ) [5]). Онъ—изъ Христа или отъ Обоихъ, какъ говоритъ Христосъ: „Онъ исходитъ отъ Отца и возьметъ отъ Моего“ (τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ

---

[1]) Perron. praelect. theolog. T. I. col. 593 (ed. Paris). Dionys. Petav. T. II. p. 48 et 49 (ed. Venet 1757).

[2]) Ancorat. n. 71. Подобное же мѣсто Ibid. n. 72: „Св. Духъ одинъ называется отъ Отца и Сына Духомъ истины, Духомъ Божіимъ, Духомъ Христовымъ и Духомъ благодати“ (τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα μόνον καλεῖται ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ Πνεῦμα ἀληθείας, καὶ Πνεῦμα Θεοῦ, καὶ Πνεῦμα Χριστοῦ καὶ Πνεῦμα χάριτος).

[3]) Ancorat. n. 73. Сравн. Advers. haeres. Haeres. 74. n. 10.

[4]) Ancorat. n. 8.

[5]) Advers. haer. Haer. 62. n. 4. Также мѣсто: Ancorat. n. 7: „Духъ Святый... не сотворенный... но изъ одной и той же сущности Отца и Сына“ (ἀλλ' ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ).

Χριστοῦ, ἢ παρ' ἀμφοτέρων, ὥς φησιν ὁ Χριστός. Ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ οὗτος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται) [1].

Но было бы совершенно ошибочно заключать отсюда о тождествѣ употребляемой Епифаніемъ формулы о Святомъ Духѣ съ формулою Filioque. Какую именно Епифаній соединялъ мысль съ своею формулою, это совершенно ясно изъ его собственныхъ поясненій, которыя показываютъ, что выражаясь о Духѣ, что Онъ *отъ Отца и Сына*, или *изъ Отца и Сына*, онъ всегда при этомъ подразумѣвалъ сказанное Спасителемъ о Духѣ—въ отношеніи къ Отцу: *отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26), а въ отношеніи къ Себѣ Самому: *отъ Моего пріиметъ* (Іоан. 16, 14). Такъ напр. въ 74-й ереси выразившись о Духѣ, что Онъ отъ Обоихъ, т. е. отъ Отца и Сына, Епифаній слѣдующимъ образомъ объясняетъ свое выраженіе. Обращаясь къ словамъ Спасителя: *отъ Отца исходитъ... и отъ Моего пріиметъ*, онъ продолжаетъ свою рѣчь такъ: „итакъ если, говоритъ Господь, отъ Отца исходитъ и изъ Моего принимаетъ, то подобно сказанному, что никто не знаетъ Отца, какъ только Сынъ; ни—Сына, какъ только Отецъ (Матѳ. 11, 27), православные считаютъ себя вправѣ выражаться такъ: и Духа никто не знаетъ, какъ только Сынъ, отъ Котораго Онъ принимаетъ, и какъ только Отецъ, отъ Котораго исходитъ (ὁ Υἱὸς ἐξ οὗ λαμβάνει, καὶ ὁ Πατὴρ παρ' οὗ ἐκπορεύεται); а такъ же Сына и Отца никто не знаетъ, какъ только Святый Духъ, Который поистинѣ прославляетъ и предвозвѣщаетъ, учитъ всему, свидѣтельствуетъ о Сынѣ, и Который отъ Отца, и Который изъ Сына“ [2]). Ясно, что здѣсь выраженіе Πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων, равно какъ ὁ παρὰ τοῦ Πατρός, ὁ ἐκ τοῦ Υἱοῦ употреблены Епифаніемъ въ сокращенной формѣ, вмѣсто выраженій: ὁ Υἱὸς ἐξ οὗ λαμβάνει, καὶ ὁ Πατὴρ παρ' οὗ ἐκπορεύεται, и употреблены,

[1]) Ancorat. n. 67. Сравн. ibid. n. 71. Haeres. 74. n. 7.
[2]) Haeres. 74. n. 10.

слѣдовательно, для обозначенія того же самаго смысла, какой заключенъ въ послѣднихъ изреченіяхъ. Не въ иномъ конечно смыслѣ Епифаній употреблялъ вышеозначенныя выраженія и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ они почти всегда поставляются во внутренней связи съ изреченіями Спасителя: *отъ Отца исходитъ*, и *отъ Моего пріиметъ* [1]). Лишне же говорить, что онъ строго отличаетъ одно отношеніе Духа къ Отцу, выражаемое глаголомъ: *исходитъ*, и другое Его отношеніе къ Сыну, обозначаемое другимъ глаголомъ: *пріиметъ*. Нигдѣ онъ не выражается о Духѣ, что Онъ отъ Сына исходитъ, а всегда: отъ Сына пріиметъ, обозначая послѣднимъ выраженіемъ не иное отношеніе Духа къ Сыну, какъ отношеніе по домостроительству. Въ этомъ именно послѣднемъ отношеніи имъ приписывается и посредствующее положеніе Сыну между Духомъ и Отцемъ, такъ какъ, по его словамъ, согласно съ общимъ вѣрованіемъ церкви, „Духъ Святый, будучи изъ Отца, чрезъ Сына подается вѣрующимъ (Πνεῦμα ἅγιον ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ πιστοῖς διδόμενον), или чрезъ Сына является“ (ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ὑφεστῶτα) [2]). Впрочемъ нужно замѣтить здѣсь ту особенность въ воззрѣніи Епифаніевомъ, что онъ не такъ представлялъ посредствованіе Сына, чтобы Духъ, исходя отъ Отца для явленія въ мірѣ, проходилъ чрезъ Сына, какъ бы чрезъ нѣкоторую посредственную среду. По его представленію, напротивъ, Духъ одинаково непосредственно „дышетъ изъ Отца и Сына“ (ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ πνεῖ) [3]), стоя какъ бы „на серединѣ между Отцемъ и Сыномъ“ (ἐν μέσῳ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ) [4]).

---

[1]) Смотр. Ancorat. n. 67. Haeres. 74. n. 4 et 7. Ancorat. n. 7 et 8. 72 et 73. Haeres. 62. n. 4.

[2]) Haeres. 73. n. 16.

[3]) Ancorat. n. 75.

[4]) Ibid. n. 8 Можно замѣтить, что латиняне ссылаются еще на современника Епифаніева Дидима александрійскаго, приводя изъ его сочиненія о Святомъ Духѣ слѣдующія мѣста: „Спаситель сказалъ: *не отъ Себе бо* (Духъ Свя-

§ 128.

д) *Св. Амвросій.*

Вслѣдъ за Епифаніемъ ссылаются латиняне на современнаго Епифанію Амвросія, утверждая, что и онъ совершенно буквально училъ тому, что Духъ исходитъ отъ Отца и Сына. Главное мѣсто въ сочиненіяхъ Амвросія, на которое они ссылаются [1]), читается такъ: „если Святый Духъ исходитъ отъ Отца и Сына, то Онъ не отдѣляется отъ Отца, не отдѣляется отъ Сына" (Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio [2]). Правда, что это мѣсто само по себѣ отрывочно взятое пред-

---

тый) *глаголати имать*, т. е. не безъ Меня и не безъ соизволенія Моего и Отца, потому что Онъ не отдѣленъ отъ воли Моей и Отца,—потому что Онъ не отъ Себя есть, но отъ Отца и отъ Меня, — ибо то самое, что Онъ существуетъ и говоритъ, Онъ имѣетъ отъ Отца и отъ Меня" (Perron. T. I. col. 593. Petav. T. II. p. 49). Но западный писатель IX вѣка *Ратрамъ*, не смотря на то, что, по порученію папы Николая I, нарочито писалъ въ защиту Filioque противъ грековъ, приводитъ это мѣсто безъ словъ двукратно повторенныхъ: *отъ Отца и отъ Меня.* Въ такомъ видѣ приводилось это мѣсто еще въ нѣкоторыхъ западныхъ изданіяхъ сочиненій Дидимовыхъ XVI-го столѣтія (См. Zoernikav. De proces. Spirit. ed. 1774. p. 213). Лангенъ же кромѣ того видитъ Filioque въ словахъ Дидимовыхъ (изъ соч. De trinitate): „Духъ исходитъ отъ Отца или изъ Свѣта" (ὃ κατὰ τοῦ Πατρὸς ἢ ἐκ τοῦ φωτὸς 'εκπορεύεται), ссылаясь на приводимыя здѣсь Дидимомъ мѣста: 1 Іоан. 1, 5; Іоан. 1, 9; 8, 12; 14, 6, въ подтвержденіе того, что онъ подъ свѣтомъ здѣсь разумѣлъ Сына Божія (Лангенъ. Разм. въ уч. о Троицѣ § 15). Но и если бы дѣйствительно Дидимъ разумѣлъ здѣсь подъ свѣтомъ Сына, то, какъ показываютъ самыя мѣста, приводимыя имъ изъ евангелія и посланій Іоанна, онъ представлялъ Его только какъ свѣтъ въ отношеніи къ міру и людямъ, и слѣдовательно, если допускалъ исхожденіе Духа отъ этого Свѣта, то—исхожденіе по домостроительству. Самое значеніе союза ἢ—*или*, сообщающаго тотъ смыслъ предложенію, что Духъ или отъ Отца, или изъ Сына исходитъ, заставляетъ предполагать здѣсь мысль о временномъ исхожденіи Духа,—по крайней мѣрѣ во второмъ случаѣ. Между тѣмъ не нужно терять при этомъ совершенно ясное и положительное ученіе Дидимово объ исхожденіи Духа отъ одного Отца, подобно тому, какъ и Сынъ рождается отъ одного Отца (См. примѣч. къ § 121).

[1]) Perron. T. I. col. 592.

[2]) De Spirit. sanct. lib I. n. 120.

ставляетъ буквальное сходство съ формулою Filioque, но въ контекстѣ рѣчи его смыслъ совершенно другой. Нѣсколько выше авторъ разсуждаетъ о временномъ посольствѣ или исхожденіи Св. Духа въ міръ, какъ такого рода посольствѣ, которое, подобно нисшествію отъ Отца и пришествію въ міръ Сына (Іоан. 16, 18), и которое не сопровождается мѣстнымъ отдаленіемъ или разлученіемъ отъ Божества, вслѣдъ же засимъ онъ продолжаетъ: „когда Сынъ нисходитъ отъ Отца, не отдаляется (отъ Него по мѣсту)... точно также и Духъ Святый, когда исходитъ отъ Отца и Сына, не отдѣляется отъ Отца, не отдѣляется отъ Сына“ (neque cum de Patre exit Filius de loco recedit... Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio). Ясно, что въ послѣднемъ случаѣ глаголъ procedit употребленъ примѣнительно къ Святому Духу въ томъ смыслѣ, въ какомъ выше глаголъ exit употребленъ въ отношеніи къ Сыну, т. е. употребленъ для обозначенія только временнаго посольства Святаго Духа [1]).

Между тѣмъ Амвросій тамъ, гдѣ говоритъ объ исхожденіи Духа по началу бытія, упоминаетъ только объ Отцѣ, отъ Котораго исходитъ, Сыну же приписываетъ что либо иное въ отношеніи къ Духу. Такъ напр. онъ говоритъ: „если ты называешь Духа, то ты назвалъ и Бога Отца, отъ Котораго Духъ исходитъ, и Сына, потому что Онъ есть и Духъ Сына“ [2]). Но, соглашаясь съ этимъ, старокатоликъ Лангенъ

---

[1]) Въ такомъ смыслѣ понимаютъ эти мѣста даже сами западные—позднѣйшіе издатели твореній Амвросія (См. Patr. curs. compl. latin. T. XVI, col. 732 et 733). Между тѣмъ не лишне замѣтить, что нѣкоторыми учеными не безъ основанія двукратно повторенныя въ приведенномъ мѣстѣ слова: a Filio, считаются вставкою (См. Zoernikav. de process. Spirit. tract. III. coruptel. 7. p. 270).

[2]) De Spirit. sanct. lib. I. n. 44. Сравн. Ibid. lib. I. c. 1. n. 25.

настаиваетъ на томъ, что хотя Амвросій приписываетъ исхожденіе Духа одному Отцу, но въ тоже время ясно учитъ о томъ, что Духъ принимаетъ отъ Сына, каковое принятіе, конечно, есть не то, что исхожденіе отъ Отца, но все же есть принятіе самаго существа своего, при посредствующей передачѣ его со стороны Сына [1]). Въ подтвержденіе своей мысли онъ ссылается на то, что Амвросій, изъясняя слова Спасителя: *никтоже благъ токмо единъ Богъ* (Лук. 18, 19), замѣчаетъ здѣсь между прочимъ, что этимъ не исключалось то, что и Сынъ благъ, и вслѣдъ за симъ такъ продолжаетъ свою рѣчь: „ибо какимъ образомъ Онъ не благъ, если сущность блага, заимствованная изъ Отца, не выродилась въ Немъ (Сынѣ), подобно тому, какъ не выродилась въ Духѣ... если (какъ говоритъ псалмопѣвецъ, Пс. 142, 10) благъ Духъ, который принялъ отъ Сына, то безъ сомнѣнія благъ Тотъ, Который передалъ Ему, и если благъ Отецъ, то безъ сомнѣнія благъ и Тотъ, Который имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ“ (quomodo non bonus, cum bonitatis substantia adsumta et Patre non degenerarit in Filio, quae non degeneravit in Spiritu... Quod si bonus Spiritus qui accepit ex Filio, bonus utique et ille qui tradidit et cum bonus Pater utique et ille bonus qui omnia habet, quae Pater habet) [2]). Но здѣсь у Амвросія рѣчь не о томъ, отъ кого зависятъ по началу своего бытія Сынъ или Духъ, а о томъ, что Они, будучи едино по существу съ Отцемъ, одинаково участвуютъ въ нераздѣльныхъ съ Божескимъ существомъ свойствахъ, и притомъ свойствахъ, разсматриваемыхъ съ той стороны, съ какой они являются людямъ въ мірѣ, такъ какъ здѣсь говорится собственно по поводу благости Божіей, открывающейся людямъ въ мірѣ. Для подтвержденія, конечно,

---

[1]) См. Ляаг. Разн. въ уч. о Троицахъ § 16.
[2]) In Luc. lib. VIII. n. 66.

этой, а не иной мысли Амвросій употребилъ и послѣднія свои выраженія о Сынѣ и Духѣ, заимствовавъ ихъ изъ словъ Спасителя: *отъ Моего пріиметъ* (Іоан. 16, 14. 15) и *Моя вся Твоя суть и Твоя Моя* (Іоан. 17, 10), гдѣ рѣчь объ отношеніяхъ между Лицами Троицы по домостроительству.

§ 129.

е) *Св. Григорія нисскаго.*

Сторонники per Filium кромѣ того въ подтвержденіе своего мнѣнія ссылаются далѣе на Григорія нисскаго [1]), у котораго, какъ сейчасъ увидимъ, дѣйствительно находятся такого рода мѣста, которыя болѣе близко подходятъ къ ихъ формулѣ, чѣмъ подобныя мѣста, встрѣчающіяся у другихъ учителей церкви. Но тѣмъ не менѣе, по нашему мнѣнію, нельзя съ увѣренностію утверждать того, чтобы они по своей мысли были вполнѣ тождественны съ формулою per Filium.

Такъ св. Григорій въ своемъ сочиненіи: что не три бога, пишетъ слѣдующее: „исповѣдуя безразличіе естества, мы не отрицаемъ разности быть причиною и происходить отъ причины, зная, что этимъ только и различается одно отъ другого, а именно тѣмъ, что, какъ вѣруемъ, одно лице есть причина, а другое—отъ причины. И въ томъ, что отъ причины, опять представляемъ себѣ другую разность; ибо одно прямо отъ перваго, а другое отъ перваго же при посредствѣ того, что отъ него прямо, почему и единородность несомнѣнно остается при Сынѣ, и Духу несомнѣнно также принадлежитъ бытіе отъ Отца, потому что посредничество Сына и Ему сохраняетъ единородность и Духа не отдѣляетъ отъ естественной

---

[1]) Лянгенъ. Разн. въ уч. о Троицѣ § 17.

близости къ Отцу" [1]). Здѣсь совершенно ясно приписывается Сыну посредничество между Отцемъ и Духомъ. Но спрашивается, какого рода это посредничество? Хотя Сынъ представляется здѣсь посредствующимъ между Отцемъ и Духомъ, но Онъ въ тоже время ничего съ своей стороны не прибавляетъ къ существу Св. Духа, Который все Свое бытіе, какъ Самъ Онъ, всецѣло получаетъ отъ одной и той же причины, отъ одного Отца. Сынъ, слѣдовательно, является посредникомъ между Духомъ и Отцемъ только въ томъ смыслѣ, что Самъ, находясь въ непосредственной близости къ Отцу, въ тоже время не препятствуетъ, такъ сказать, проходить чрезъ Себя или идти далѣе Себя Святому Духу, непосредственно исходящему отъ Отца и не прерывающему съ Нимъ своей естественной близости. Этотъ же образъ представленія прямо ведетъ къ тому предположенію, что здѣсь рѣчь о посредствованіи Сына не въ полученіи Духомъ Святымъ Своего бытія отъ Отца, а только въ дѣлѣ выявленія вовнѣ Своего готоваго уже бытія, полученнаго Имъ отъ Отца, каковое предположеніе оправдывается другими мѣстами изъ сочиненій св. Григорія, гдѣ онъ касается этого предмета.

Въ книгѣ противъ Евномія онъ пишетъ: „при единствѣ съ Сыномъ, при несозданности, Духъ составляетъ съ Нимъ общее и то, что причину бытія имѣетъ въ Богѣ всяческихъ, но отличается отъ Него тою своею особенностію, что происходитъ отъ Отца не такъ, какъ Единородный, и является

[1]) Τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν, διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ ἐξ αἰτας ὄντίος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοῦμεν, τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ Μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ Μονογενὲς φυλαττούσης, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης (Quod non sint tres dii, col. 133. Patr. curs. compl. graec. T. XLV).

чрезъ Самого Сына. Хотя и тварь имѣетъ свое бытіе чрезъ Единороднаго, тѣмъ не менѣе нѣтъ никакого сходства между нею и Святымъ Духомъ въ явленіи Его чрезъ Сына, такъ какъ Онъ отличается отъ твари неизмѣнностію и непреложностію"[1]). Въ другомъ же мѣстѣ туже самую мысль образно представляетъ такъ: „представимъ себѣ не лучъ изъ солнца, но изъ нерожденнаго солнца другое солнце, которое вмѣстѣ съ представленіемъ перваго, рожденно отъ него возсіяваетъ... и еще другой такой же свѣтъ, также не отдѣляемый временнымъ какимъ либо различіемъ отъ рожденнаго свѣта, но чрезъ него возсіявающій, причину же ипостаси имѣющій изъ первообразнаго свѣта, свѣтъ, который и самъ по подобію прежде представленнаго сіяетъ и просвѣщаетъ все прочее свойственное свѣту"[2]). То дѣйствіе, въ которомъ представляется Сынъ посредствующимъ лицемъ въ отношеніи къ Духу, въ первомъ мѣстѣ называется явленіемъ Духа, а во второмъ Его возсіяваніемъ. Правда, самъ св. Григорій прямо не говоритъ, что нужно разумѣть здѣсь подъ явленіемъ Духа или Его возсіяваніемъ, но тѣмъ не менѣе есть основаніе предполагать, что подъ этимъ онъ разумѣлъ не что иное, какъ ту именно сторону образа бытія и жизне-дѣятельности Св. Духа, какой Онъ, исходя отъ Отца, является обращеннымъ какъ бы во-

---

[1]) Τῇ πρὸς τὸν Υἱὸν κατὰ τὸ ἄκτιστον συναφεία, καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτιαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν ενούμενον, ἀφίσταται πάλιν ἐν τῷ ἰδιάζοντι ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι᾽ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι πάλιν δὲ τῆς κτίσεως διὰ τοῦ Μονογενοῦς ὑποστάσης ὡς ἂν μὴ κοινότητά τινα πρὸς ταύτην ἔχειν νομισθῇ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι (Contr. Eunom. lib I. col. 336. Patr. curs. compl. graec. T. XLV).

[2]) Οὐχὶ ἀκτῖνα ἐξ ἡλίου νοήσομεν, ἀλλ ἐξ ἀγεννήτου ἡλίου ἄλλον ἥλιον, ὁμοῦ τῇ τοῦ πρώτου ἐπινοίᾳ γεννητῶς αὐτῷ συνεκλάμποντα... καὶ πάλιν ἕτερον τοιοῦτον φῶς, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον οὐ χρονικῷ τίνι διαστήματι τοῦ γεννητοῦ φωτὸς ἀποτεμνόμενον, ἀλλὰ δι᾽ αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτὸς φῶς μέντοι καὶ αὐτὸ καθ᾽ ὁμοιότητα τοῦ προεπονοηθέντος λάμπον καὶ φωτίζον, καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ τοῦ φωτὸς ἐργαζόμενον (Contr. Eunom. lib. I. col. 416. Ibid.).

внѣ или наружу, и съ какой Онъ дѣлается только доступнымъ для представленія о Нёмъ разумныхъ существъ сотвореннаго міра. Это видно изъ того, что въ первомъ мѣстѣ онъ не отрицаетъ совершенной аналогичности явленія Духа чрезъ Сына съ появленіемъ чрезъ Сына же тварей въ мірѣ, на что ссылались еретики, силясь этимъ доказать тварность Св. Духа, но при этомъ поставляется имъ на видъ только то, что Духъ, явившійся чрезъ Сына, какъ неизмѣнный и непреложный, есть Божество. На эту-то мысль во второмъ мѣстѣ наводитъ предшествующая рѣчь Григорія о томъ, какъ мы можемъ познавать Св. Троицу, то восходя отъ Духа чрезъ Сына къ Отцу, то обратно отъ Отца нисходя чрезъ Сына къ Духу[1]), а также самое изображеніе Духа, какъ свѣта, который сіяетъ, просвѣщаетъ и производитъ все прочее свойственное свѣту.

Подтвержденіемъ этому могутъ отчасти служить и слѣдующія мѣста, на которыя тоже ссылаются сторонники per Filium. „Если въ несозданномъ естествѣ, разсуждаетъ Григорій, представляются чудныя Лица и имена: Отецъ, Сынъ и Духъ Святый, то умѣстно ли пытливому и любознательному уму то, что постигаетъ онъ въ дольнемъ, одно на другомъ сравнительно основывая по нѣкоторому разстоянію времени, предполагать и въ сущности несозданной и предвѣчной, въ которой Отецъ безначаленъ, нерожденъ и умопредставляется всегда, какъ Отецъ, а отъ Него непрерывно и неотлучно умопредставляется совмѣстно съ Нимъ единородный Сынъ (ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως ὁ μονογενὴς Υἱὸς τῷ Πατρὶ συνεπινοεῖται), чрезъ Сына же и съ Нимъ, прежде нежели мысль встрѣтитъ какую либо пустоту и неосуществленную среду, мгновенно и совмѣстно постигается и Духъ Святый (εὐθὺς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται)..., Который имѣетъ

[1]) Contr. Eunom. lib. I. col. 416 (Ibid).

причину бытія въ Богѣ всяческихъ, почему и есть также единородный свѣтъ, сіяющій чрезъ истинный свѣтъ" (ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων, καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι ὅθεν καὶ τὸ μονογενὲς ἐστι φῶς διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμψαν)[1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „какъ Сынъ соединенъ съ Отцемъ, и имѣя бытіе изъ Него, не есть послѣ Него по бытію, такъ опять Святый Духъ относится къ Единородному, который только въ мысли созерцается въ смыслѣ причины, прежде ипостаси Духа" (ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ Πατρὶ ὁ Υἱός καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων, οὐχ ὑστερίζει κατὰ τὴν ὕπαρξιν οὕτω πάλιν καὶ τοῦ Μονογενοῦς ἔχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένον τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποστάσεως)[2]). Приведенныя мѣста показываютъ, что и св. Григорій, поставляя Отца на первомъ мѣстѣ и Духа на третьемъ, Сына же на рединѣ между Отцемъ и Духомъ, ту именно имѣлъ въ виду сторону въ Тройцѣ, съ какой она открывается мысли человѣческой, являясь въ неизбѣжномъ видѣ нѣкотораго рода послѣдовательности, почему онъ и предостерегалъ другихъ отъ неумѣстнаго внесенія въ понятіе о порядкѣ Лицъ Троичныхъ такого рода представленій, которыя составляютъ принадлежность одной ограниченной мысли и могутъ имѣть мѣсто только въ области конечнаго и временнаго.

Замѣтимъ еще мимоходомъ, что если Григорій иногда не ясно и неопредѣленно выражалъ свои мысли о посредничествѣ Сына между Отцемъ и Духомъ, то это не даетъ еще намъ права понимать ихъ вопреки его ясному и опредѣленному ученію о непосредственномъ происхожденіи Св. Духа прямо отъ Отца[3]). Въ одномъ мѣстѣ онъ весьма не точно выразился и объ отношеніи Духа къ Сыну, употребивъ та-

[1]) Contr. Eunom. lib. I. col. 368 et 369.
[2]) Ibid. col. 464.
[3]) Смотр. § 121, 122.

кое сравненіе, что Богъ Отецъ—это нерожденный Адамъ, Богъ Сынъ—это Сынъ, рожденный отъ Адама, а Духъ Святый—это произшедшая изъ Адама Ева [1]). Но никто не станетъ выводить отсюда того заключенія, что Григорій училъ о происхожденіи Сына Божія отъ Отца и Духа. Вмѣсто же этого, въ виду другихъ ясныхъ мѣстъ о Троицѣ, каждый ограничится тѣмъ пониманіемъ сравненія Григоріева, что ему хотѣлось посредствомъ его выразить только то, что Сынъ и Духъ не одинаковымъ образомъ происходятъ отъ Отца, что тогда какъ Сынъ рождается отъ Него, Духъ Святый отъ Него исходитъ.

§ 130.

ж) *Св. Григорія назіанзена.*

Ссылаются наконецъ защитники per Filium даже на Григорія назіанзена, не смотря на то, что сами сознаютъ, что онъ строже, чѣмъ кто либо другой изъ отцевъ четвертаго вѣка, держался одного, основаннаго на словахъ Христовыхъ (Іоан. 15, 26), ученія объ исхожденіи Духа отъ Отца [2]). Такъ напр. въ одномъ мѣстѣ разсуждая о Троицѣ, св. Григорій замѣчаетъ, что „единица отъ начала движимая къ двойцѣ, остановилась на Троицѣ“ (διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι Τριάδος ἔστη) [3]), и въ этомъ замѣчаніи сторонники per Filium видятъ уже признаніе Григоріемъ нѣкоторой доли участія, и именно посредствующаго участія Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца, такъ какъ, по ихъ мнѣнію, нельзя представить себѣ такого рода движенія единицы къ Троицѣ безъ посредствующаго участія здѣсь двойцы. Но вы-

[1]) Quod sit ad imag. Dei. col. 1329. Curs. compl. Patr. graec. T. 44.
[2]) См. Лянгенъ. Разн. въ уч. о Троицѣ § 18.
[3]) Orat. 29. n. 2.

шеозначенное замѣчаніе Григоріево есть не болѣе, какъ только образное представленіе той прямой мысли, что въ единомъ Божествѣ—только три Лица, и что тогда какъ первое изъ нихъ Отецъ—есть родитель и изводитель, другія два относятся къ Нему, какъ рожденное и изведенное. Если же строго и буквально понимать здѣсь движимость единицы сперва къ двоицѣ, а послѣ къ тройцѣ, то въ этомъ случаѣ нельзя будетъ совершенно отрѣшиться отъ допущенія здѣсь извѣстнаго рода послѣдовательности и преемственности, и слѣдовательно нельзя будетъ иначе мыслить здѣсь отношеній между Троичными Лицами, какъ только въ связи съ ихъ явленіемъ или откровеніемъ въ мірѣ.

Думаютъ затѣмъ находить слѣды per Filium въ тѣхъ мѣстахъ сочиненій св. Григорія, въ которыхъ Сынъ представляется имъ какъ отблескъ Отца, а Духъ какъ отблескъ Сына. Такъ напр. онъ выражается по поводу словъ ев. Іоанна: *бѣ свѣтъ истинный иже просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ* (Іоан. 1, 9), и словъ Давида: *во свѣтѣ твоемъ узримъ свѣтъ* (Пс. 35, 10): „и мы нынѣ узрѣли и проповѣдуемъ краткое и не многосложное богословіе Тройцы, принявъ отъ свѣта Отца свѣтъ Сына во свѣтѣ Духа“ (ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνοντες τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι) [1]). Или еще въ другомъ мѣстѣ: „мы покланяемся Отцу въ Сынѣ и Сыну въ Святомъ Духѣ [2]), познавая въ Сынѣ Отца, въ Святомъ Духѣ Сына“ [3]). Но ясно, что здѣсь рѣчь только объ единосущіи и нераздѣльности Троичныхъ Лицъ, и при томъ въ Ихъ отношеніи къ людямъ.

Далѣе указываютъ намъ ан тѣ мѣста, въ которыхъ повидимому проводится св. Григоріемъ нѣкотораго рода параллель

[1]) Orat. 31. n. 3.
[2]) Orat. 24. n. 19.
[3]) Orat. 6. n. 22.

между отношеніемъ Духа къ Сыну и Сына къ Отцу. Такъ онъ говоритъ: „все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ Сынъ; все, что имѣетъ Сынъ, имѣетъ Святый Духъ, кромѣ рожденія [1]); несправедливо отсѣкать или Сына отъ Отца или отъ Сына существо Духа [2]); ибо неприлично было или Отцу когда либо быть безъ Сына, или Сыну безъ Духа [3]); если было время, когда не было Отца, то было время, когда не было и Сына, и если было время, когда не было Сына, то было время, когда не было Святаго Духа" [4]). Но если здѣсь видѣть полную параллель между отношеніемъ Духа къ Сыну и Сына къ Отцу, и стать отсюда заключать о зависимости Духа по бытію отъ Сына, на подобіе того, какъ Сынъ зависитъ отъ Отца, то нужно будетъ придти къ тому не желанному выводу, что Духъ имѣетъ свое бытіе или исходитъ отъ одного Сына. Между тѣмъ не трудно видѣть, что во всѣхъ означенныхъ мѣстахъ Григорій выражаетъ ту мысль, что какъ Сынъ, такъ и Духъ, за исключеніемъ Своей зависимости отъ Отца по бытію и Своихъ ипостасныхъ отличій, все общее имѣютъ съ Отцемъ и съ Нимъ нераздѣльны по существу,—только эту мысль онъ изображаетъ примѣнительно къ мнѣніямъ еретиковъ, которые насколько принижали Сына предъ Отцемъ, настолько унижали Духа предъ Сыномъ.

Сторонники per Filium ссылаются наконецъ даже на дѣлаемое св. Григоріемъ сравненіе Отца, Сына и Духа то съ ключемъ, источникомъ и потокомъ, то съ солнцемъ, лучемъ и свѣтомъ [5]), такъ какъ при такомъ образномъ представленіи будто бы необходимо предполагается посредствующее участіе

---

[1]) Orat. 41. n. 9. Orat. 34 n 10.
[2]) Orat. 40. n. 42.
[3]) Orat. 41. n. 9.
[4]) Orat. 31. n. 4.
[5]) Orat. 31. n. 31 et 32.

Сына въ происхожденіи Духа отъ Отца. Но самъ же Григорій признаетъ эти сравненія не точными, и находитъ умѣстнымъ заимствовать изъ нихъ только то, что служитъ къ объясненію нераздѣльности между собою и сопребываемости Троичныхъ Лицъ. Поэтому было бы столько же несправедливымъ заключать отсюда о признаніи Григоріемъ посредничества Сына въ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, какъ если бы стали ему навязывать мысль, что Сынъ происходитъ отъ Отца и Духа, на томъ основаніи, что Онъ, подобно Григорію нисскому, для объясненія единосущія Сына и Духа, при разномъ образѣ происхожденія отъ Отца, сравниваетъ Сына съ Сиѳомъ, Духа Святаго съ Евою, а Отца съ Адамомъ [1]).

Между тѣмъ Григорій же назіанзенъ, въ предотвращеніе всякаго рода произвольныхъ о Тройцѣ ученій въ родѣ Filioque или per Filium, даетъ слѣдующее весьма замѣчательное наставленіе относительно того, въ какихъ границахъ должна быть удерживаема благочестивая мысль въ своихъ размышленіяхъ, какъ о Св. Духѣ, такъ и о Сынѣ. „Если, разсуждаетъ онъ, безъ пытливости принимаешь рожденіе Сына..., то не будь пытливъ и касательно исхожденія Духа. Достаточно для меня слышать, что есть Сынъ, что Онъ отъ Отца, что иное Отецъ, иное Сынъ, кромѣ же этого я ничего не стану испытывать, чтобы не подпасть тому же, что̀ бываетъ съ голосомъ, который отъ чрезмѣрнаго напряженія прерывается, или съ зрѣніемъ, которое ловитъ солнечный лучъ. Чѣмъ кто больше и подробнѣе хочетъ видѣть, тѣмъ больше повреждаетъ чувство, и въ какой мѣрѣ разсматриваемый предметъ превышаетъ объемъ зрѣнія, въ такой человѣкъ теряетъ самую способность зрѣнія, если захочетъ увидѣть цѣлый предметъ, а не такую

[1]) Orat. 31. n. 11.

часть его, какую могъ бы разсмотрѣть безъ вреда. Ты слышишь о рожденіи, не допытывайся знать, каковъ образъ рожденія. Слышишь, что Духъ исходитъ отъ Отца, не любопытствуй знать, какъ исходитъ“ [1]).

ПЕРІОДЪ IV.

Ученіе о Троицѣ послѣ второго вселенскаго собора.

Всегдашнее храненіе его восточною церковію въ доселѣ выработанной и опредѣленной формѣ, при допущенномъ здѣсь церковію западною измѣненіи по отношенію къ частному пункту о Св. Духѣ.

§ 131.

Общее замѣчаніе.

Между тѣмъ, указаннымъ, замѣчательнымъ и глубокимъ воззрѣніемъ на предѣлы познаваемаго въ откровенномъ ученіи о Троицѣ руководился не одинъ Григорій назіанзенъ. Его, безъ сомнѣнія, раздѣляли и всѣ другіе отцы и учители церкви, подобно Григорію, тщательно изучившіе и основательно взвѣсившіе все то, что было сказано въ откровеніи о Троицѣ, и во что доселѣ непрерывно вѣровала вселенская церковь. Важнѣе же всего то, что имъ руководились и всѣ отцы втораго вселенскаго собора, которые совмѣстно съ Григоріемъ назіанзеномъ собрались на немъ съ тою именно цѣлію, чтобы своимъ опредѣленіемъ пополнить и окончательно завершить то, чему уже было положено твердое начало въ догматическихъ опредѣленіяхъ о Троицѣ перваго вселенскаго собора. Они, какъ извѣстно,

[1]) Orat. 20. n. 10 et 11.

относительно Сына Божія повторили и подтвердили только то, что было уже опредѣлено о Немъ на соборѣ никейскомъ, т. е. что Онъ рожденъ отъ Отца и единосущенъ Ему, и относительно Святаго Духа, о Которомъ по преимуществу разсуждали на соборѣ, такъ какъ особыхъ и нарочитыхъ разсужденій о Немъ не было въ Никеѣ, ничего болѣе не постановили, какъ только то, чтобы исповѣдывать Его исходящимъ отъ Отца и равносущнымъ или равночестнымъ Отцу и Сыну. Отчего, спрашивается, соборъ ограничился только этими немногими вѣроопредѣленіями въ ученіи о Троицѣ и вовсе не затронулъ другихъ вопросовъ, напр. вопроса о томъ, какъ рождается Сынъ или какъ исходитъ Духъ Святый, и т. п.? Это, конечно, зависѣло не отъ случайности, а отъ той существенно важной причины, что въ семъ случаѣ отцы собора, подобно Григорію назіанзену, руководились однимъ только откровеннымъ и древне-церковнымъ ученіемъ о Троицѣ, не считая себя вправѣ касаться того, чего нѣтъ въ откровеніи, и что не было предметомъ вѣрованія древней вселенской церкви. Ограничивши же область своихъ разсужденій о Троицѣ этими предѣлами, они, можно сказать, всецѣло исчерпали все ея содержаніе и заключили, хотя въ краткихъ, но весьма многосодержательныхъ положеніяхъ все то, что̀ только на основаніи откровенія возможно и необходимо знать о Троицѣ каждому вѣрующему, и больше чего пытаться знать было бы со стороны разума одною неумѣстною и совершенно безплодною смѣлостію.

Этимъ и объясняется то замѣчательное явленіе въ дальнѣйшей исторіи ученія о Троицѣ, что церковь послѣ второго вселенскаго собора совершенно исключаетъ всякую мысль объ умѣстности и необходимости какихъ либо новыхъ восполнительныхъ опредѣленій въ ученіи о Троицѣ, а непрерывно заботится только объ одномъ, чтобы въ цѣлости и неизмѣнности сберечь навсегда то, что было опредѣлено объ этомъ на пер-

выхъ двухъ вселенскихъ соборахъ и формулировано въ символѣ никео-цареградскомъ. Нельзя сказать, чтобы и въ это время не было близко затрогивавшихъ догматъ о Троицѣ ересей. Таковы были разныхъ видовъ аріанскія ереси, а также заблужденія тритеитовъ и тетратеитовъ [1]). Но пастыри церкви уже вовсе не приходили къ той мысли, чтобы по поводу ихъ можно было догматъ о Троицѣ подвергнуть новому пересмотру и сдѣлать въ немъ какія либо дополненія или измѣненія; въ борьбѣ съ ними считали достаточнымъ ограничиваться однимъ только выясненіемъ ихъ несогласія и противорѣчія съ тѣмъ ученіемъ о Троицѣ, которое было опредѣлено и утверждено на первыхъ двухъ вселенскихъ соборахъ. Въ основаніи этого историческаго явленія, понятно, лежало не что иное, какъ то общецерковное сознаніе, что не только было вѣрно и непреложно то, что опредѣлено было относительно Троицы на двухъ первыхъ вселенскихъ соборахъ, но и что на этихъ соборахъ было сказано о Троицѣ все, что только возможно и необходимо каждому знать для своего спасенія и больше чего нельзя знать ничего.

Какъ глубоко и непоколебимо было это сознаніе въ церкви, яснѣе всего объ этомъ свидѣтельствуютъ дальнѣйшіе

[1]) Тритеиты Отца, Сына и Св. Духа представляли какъ три особенныя и отдѣльныя, индивидуальныя, обладающія тремя особенными и отдѣльными божественными сущностями, лица. Во главѣ ихъ стояли *Іоаннъ Аскуснагъ* въ Константинополѣ и *Іоаннъ Филононъ* въ Александріи. Первый, будучи спрошенъ императоромъ Юстиніаномъ о своей вѣрѣ, отвѣчалъ, что въ вочеловѣчившемся Христѣ исповѣдуетъ одно естество, въ Троицѣ же исповѣдуетъ три природы или сущности и три божества (Hagenbach. Dogm. Gesch. Leipz. 1857. p. 221). Тоже отвѣчали предъ императоромъ Іустиномъ *Кононъ и Евгеній* (Ibidem). Тетратеиты же кромѣ трехъ индивидуумовъ въ Троицѣ представляли еще стоящую какъ бы позади ихъ и отдѣльно отъ нихъ божественную сущность, въ которой всѣ они участвуютъ, почерпая изъ нея свое божество. Во главѣ ихъ является монофизитскій патріархъ *Даміанъ*, отчего они и назывались *даміанитами* (назывались еще по мѣсту жительства и *ангелитами*. Ibidem).

вселенскіе соборы. Уже на соборѣ ефесскомъ, третьемъ вселенскомъ, въ виду неизмѣнности никео-цареградскаго символа. было постановлено 7-мъ правиломъ: „да не будетъ никому позволено произносити или писати, или слагати иную вѣру, кромѣ опредѣленныя отъ святыхъ отецъ въ Никеи градѣ".

Это, понятно, не то означало, чтобы нельзя было приниматься за какого бы то ни было рода уясненіе или раскрытіе содержащихся въ никео-цареградскомъ символѣ догматовъ, при чемъ содержимая въ нихъ вѣра могла оставаться совершенно цѣлою и неизмѣнною, а этимъ именно воспрещалось такого рода отношеніе къ этимъ догматамъ, которое могло бы вредоносно затронуть ихъ самую сущность, и сопровождаться или видоизмѣненіемъ и сокращеніемъ ихъ, или же прибавкою къ нимъ чего либо совершенно новаго, въ нихъ не заключающагося. Почему же соборомъ было сдѣлано подобное воспрещеніе? Конечно не по чему либо иному, какъ вслѣдствіе того твердаго убѣжденія, что въ символѣ никео-цареградскомъ по существу содержится все, что́ можно и нужно знать о Тройцѣ, и что больше этого нѣтъ ничего такого, что́ было бы открыто Богомъ въ Писаніи и должно было бы быть предметомъ общецерковной вѣры. Если ефесскій соборъ только предполагалъ это, то дальнѣйшій соборъ халкидонскій высказалъ тоже самое: со всею ясностію подтверждая 7 правило ефесскаго собора о неприкосновенности и неизмѣнности символа никео-цареградскаго, онъ выразился при этомъ такъ: „достаточно и сего премудраго и спасительнаго символа божественной благодати для совершеннаго уразумѣнія и утвержденія благочестія". Почему же? „потому что онъ въ совершенствѣ учитъ объ Отцѣ, Сынѣ и Святомъ Духѣ" [1]). Пятый вселенскій соборъ повторяетъ опредѣленіе прежнихъ двухъ о

[1]) Binii concil. T. III. p. 339.

неизмѣнности символа [1]), шестой же вселенскій соборъ, дѣлая тоже самое, подобно халкидонскому, опять основаніе для этого указываетъ въ томъ, что „для совершеннаго познанія и утвержденія вѣры православной достаточно сего священнаго и православнаго символа божественной благодати“ [2]). И на седьмомъ послѣднемъ вселенскомъ соборѣ ясно выразилось тоже сознаніе достаточной полноты по своему существенному содержанію символа никео-цареградскаго и необходимости сберечь его на всѣ времена въ его цѣлостномъ и неприкосновенномъ видѣ. Когда на соборѣ былъ прочтенъ этотъ символъ, отцы собора единодушно выразились: „всѣ мы такъ вѣруемъ, всѣ такъ единомудрствуемъ, и всѣ согласно подписуемся... Это вѣра апостольская, вѣра отеческая, вѣра православная, вѣра, утвердившая вселенную... Мы слѣдуемъ древнему узаконенію церкви, мы сохраняемъ опредѣленія отцевъ, а тѣхъ, которые прилагаютъ что либо или отъемлютъ у церкви, предаемъ анаѳемѣ“ [3]).

Къ сказанному нужно присовокупить, что до нѣкотораго времени не было чуждо и западной церкви, какъ сознаніе нужной полноты никео-цареградскаго символа въ отношеніи къ ученію о Троицѣ, такъ и обязательной необходимости всегдашняго храненія его въ совершенной цѣлости и неизмѣнности. Такъ, на одномъ изъ латеранскихъ соборовъ, бывшемъ при папѣ *Мартинѣ* въ 649-мъ году, отцы собора исповѣдывали свою вѣру буквально по никео-цареградскому символу, и съ буквальною же точностію повторили опредѣленія собора халкидонскаго о неприкосновенности и неизмѣнности сего символа [4]). Папа *Агаѳонъ* въ одномъ изъ своихъ посланій на имя шестого вселенскаго собора между прочимъ писалъ: „совер-

---

1) Ibid. T. IV. p. 211 et 212.
2) Ibid. T. V. p. 257.
3) Ibid. p. 828.
4) Labbei Concil. Paris. 1644. T. XV. p. 185 et 189.

шенное знаніе состоитъ въ томъ, чтобы мы со всѣмъ тщаніемъ ума соблюли тѣ члены каѳолической и апостольской вѣры, которые доселѣ вмѣстѣ съ нами содержитъ и преподаетъ апостольскій престолъ, вѣруя (по никео-цареградскому символу) во единаго Бога Отца... и во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія... и въ Духа Святаго, Господа животворящаго, иже отъ Отца исходящаго" [1]). Въ другомъ же своемъ, на имя того же собора, посланіи онъ утверждаетъ, что „церковь римская твердо держится вѣры, преданной пятью вселенскими соборами и особенно заботится о томъ, чтобы опредѣленное правилами осталось неизмѣннымъ, безъ уменьшенія или прибавленія и какъ въ словахъ, такъ и въ мысляхъ сохранялось неповрежденнымъ" [2]). Это благоговѣйное чувство римской церкви къ неприкосновенности никео-цареградскаго символа довольно ярко обнаружило себя еще въ началѣ 9-го вѣка, когда папа *Левъ* III-й, не смотря на настойчивыя просьбы пословъ ахенскаго собора (809 года) внести въ символъ Filioque, какъ вновь принятый ими и одобренный догматъ, отвѣтилъ на это совершеннымъ отказомъ и даже распорядился сдѣлать двѣ серебряныхъ доски и вырѣзать на нихъ безъ всякой прибавки греческими и латинскими буквами никео-цареградскій символъ, что̀ сдѣлалъ конечно не по чему либо иному, какъ изъ сохранившейся въ немъ еще нѣкоторой доли любви

---

[1]) Binii Concil. T. V. p. 62.

[2]) Nam apud homines in medio gentium positos, et de labore corporis quotidianum victum cum summa haesitatione conquirentes, quomodo ad plenum poterit inveniri scripturarum scientia, nisi quod quae regulariter a sanctis atque apostolicis praedecessoribus, et venerabilibus quinque conciliis definita sunt, cum simplicitate cordis et sine ambiguitate a patribus traditae fidei conservamus unum ac praecipuum bonum habere semper operantes atque studentes, ut nihil de eis, quae regulariter definita sunt, minuatur nihil mutetur vel augeatur, sed eadem et verbis, et sensibus illibata custodiantur (Binii concil. T. V. p. 33).

къ православной вѣрѣ и желанія оградить ея цѣлость (pro amore et cautela orthodoxae fidei)[1]).

Понятно, поэтому, что тѣ изъ отдѣльныхъ отцевъ и учителей церкви, которые послѣ второго вселенскаго собора были вѣрными и точными выразителями вселенскаго ученія о Троицѣ, не могли учить чему либо иному и новому сравнительно съ тѣмъ, что о Троицѣ было постановлено на первыхъ двухъ вселенскихъ соборахъ и разъяснено подробно никейскими отцами четвертаго вѣка, а естественно должны были учить о Троицѣ тому же самому, чему учили эти отцы и соборы, конечно, не повторяя только буквально того, что было ими отъ нихъ унаслѣдовано, а раскрывая и изъясняя его примѣнительно къ потребностямъ времени, но безъ всякихъ существенныхъ измѣненій, равно какъ и безъ всякихъ добавокъ или убавокъ.

Таковы именно и были восточные учители церкви, строго слѣдовавшіе преданію древней вселенской церкви, и во всемъ всегда оставшіеся вѣрными ея ученію о Троицѣ. Что же касается западныхъ учителей послѣ—никейскихъ, то они, какъ извѣстно, поддерживая свое согласіе съ древнею вселенскою церковію въ общемъ ученіи о Троицѣ, а именно объ единосущіи и ипостасности Троичныхъ Лицъ, въ частномъ ученіи о Сынѣ и Духѣ отступили отъ ней, ставши учить, чему она никогда не учила,—исхожденію Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына—Filioque, каковое ученіе впослѣдствіи римскою церковью помимо вселенской возведено было на степень догмата. Впрочемъ и относительно западныхъ учителей нужно замѣтить, что они довольно медленно и скрытно прерывали

[1]) Hist. de vit. Rom. Pont. Leo III. Patr. curs. compl. lat. T. 128 opp. Anast. biblioth. T. II. col. 1237 et 1238. Baron. Annal. ecclesiast. an. 809. n. 62. ed. Colon. 1624. T. VIII. col. 604. Petr. Abel. lib. II. introduct. in Theolog. cap. 14, ed. Paris. 1616 p. 1089. Petr. Lombard. Sentent. lib. 1. cap. 2. II. ed. Colon. 1576. Petr. Dam. opp. T. III. ed. Paris. 1743. p. 329.



свою связь съ древневселенскимъ ученіемъ объ исхожденіи Святаго Духа отъ одного Отца, и на вновь пролагаемомъ пути своего нововведенія шли впередъ вовсе не такъ единодушно, твердо и непрерывно, какъ это представляютъ позднѣйшіе латинскіе богословы, утверждая, что будто бы Filioque совершенно прямо, открыто и безъ всякаго перерыва принималось и проповѣдывалось всѣми западными учителями разсматриваемаго нами періода. Тѣмъ менѣе правдиво, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, то ихъ положеніе, что будто бы и восточные учители этого періода не только не были противъ Filioque, но и сами раздѣляли его, если рѣдко въ прямой формѣ *Filioque*, то часто въ формѣ *per Filium*.

Общее ученіе о Троицѣ.

§ 132.

Въ общемъ ученіи о Тройцѣ, а именно о единосущіи и ипостасности Троичныхъ Лицъ, восточные и западные учители этого періода, какъ мы замѣтили, не расходились между собою. Согласно съ никейскими отцами, они одинаково учили, какъ о полной и безусловной единосущности Троичныхъ Лицъ, такъ и о дѣйствительной, а не мнимой только ихъ ипостасности. По ихъ представленію, какъ и по воззрѣнію никейскихъ отцевъ, Лица Божескія не въ томъ только смыслѣ единосущны, что они обладаютъ однороднымъ Божескимъ естествомъ, а въ томъ, что, при однородности своей, образуютъ собою одно и тоже единое и нераздѣльное Божеское существо. Правда, *бл. Θеодоритъ* изображаетъ отношеніе между Божескою сущностію и Лицами такъ, какъ будто бы оно было тоже, что отношеніе между родомъ и видами. „По внѣшней (эллинской) мудрости, говоритъ онъ, нѣтъ различія между οὐσία и ὑπόστασις, потому что οὐσία обозначаетъ то, чтó есть (τὸ ὄν), а ὑπόστασις то,

что̀ существуетъ (τὸ ὑφεστός); по ученію же отцевъ (церкви) они такъ различаются между собою, какъ общее и частное, какъ родъ и видъ или индивидуумъ" [1]). Но приводя эту аналогію для объясненія отличія ипостасей отъ ихъ сущности, Θеодоритъ, безъ сомнѣнія, по примѣру другихъ учителей, предполагалъ, что на ней всецѣло не нужно останавливаться, а необходимо подниматься мыслію выше ея, чего требуетъ самое существо предмета, стоящаго выше всего конечнаго. Это самое и дѣлаетъ прямо *Августинъ*, утверждая, что троичныя ипостаси не суть *три вида* или *индивидуума*, стоящіе между собою только въ отношеніи родоваго единства. Если бы было такъ, то въ Божествѣ было бы тогда не одно, а три существа [2]). Поэтому отношеніе между Лицами и Божескою сущностію, вслѣдствіе ограниченности нашей мысли поневолѣ мыслимое нами какъ отношеніе частнаго къ общему, должно быть представляемо стоящимъ безконечно выше всѣхъ извѣстныхъ намъ въ области конечныхъ существъ родовыхъ или видовыхъ отношеній [3]). И *Дамаскинъ* въ отношеніи между Троичными Лицами видѣлъ нѣчто большее и высшее, чѣмъ замѣчаемое въ мірѣ родовое или видовое единство [4]).

Что же такое троичныя ипостаси? Это, по *Августину*, вѣчныя и неизмѣнныя отношенія (relationes), происходящія

---

[1]) Eranist. seu Polymorph. dial. 1. in Patr. curs. compl. graec. T. 83. col. 33.

[2]) Такъ напр. по Августину, нельзя сказать tres equi—unum animal, но нужно говорить: tria animalia. Можно бы Божескія Лица скорѣе сравнить съ тремя статуями изъ золота, но и это сравненіе, по Августину, не выражаетъ существа предмета, потому что съ понятіемъ золота не связано необходимо представленіе о статуяхъ, равно какъ и наоборотъ (De trinit. lib. VII. n. 11).

[3]) Cum ergo quaeritur quid tria, vel quid tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod speciale vel generale nomen, quo complectamur haec tria, *neque occurrit animo, quia excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem* (De trinit. Lib. VII. n. 7).

[4]) De fid. orthodox. lib. I. c. 8.

въ одномъ и томъ же существѣ Божіемъ[1]), а по словамъ *Анастасія антіохійскаго*, они суть ничто иное, какъ таковые же образы бытія одного и того же Божескаго существа[2]); но эти отношенія или образы бытія, по ихъ представленію, не безличны, а необходимо предполагаютъ и заключаютъ подъ собою три особенные средоточные пункта или центра духовно-личнаго Божественнаго бытія, отъ вѣчности являющагося въ первомъ изъ нихъ какъ бытіе нерожденное и производительное, а въ двухъ послѣднихъ, какъ бытіе производное, рождаемое и исходящее. Употребленное Августиномъ для обозначенія ипостасей выраженіе отношенія (relationes) можетъ наводить на сомнѣніе, признавалъ ли онъ за Троичными Лицами дѣйствительно ипостасное значеніе, каковое сомнѣніе тѣмъ больше можетъ имѣть мѣста, что Августинъ всегда ярче изображаетъ единосущіе Троичныхъ Лицъ, чѣмъ ихъ ипостасное различіе. Но самъ Августинъ очень хорошо сознаетъ неточность, какъ

---

[1]) Dicitur enim ad aliquid (non secundum substantiam) sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius .. Ad Patrem, Filius Spiritus S. Si vero quod dicitur Pater, ad se ipsum diceretur, non ad Filium; et quod dicitur Filius ad se ipsum diceretur, non ad Patrem: secundum substantiam diceretur et ille Pater et ille Filius; sed quia et Pater non dicititur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur... Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc(haec)non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile (De Trinit. lib. V. n. 6. Сн. n. 9 и 10). Non omne quod de Deo dicitur secundum substantiam dici, sicut secundum substantiam dicititur bonus et magnus, et si quid aliud ad se dicitur; sed dici etiam relative id est non ad se, sed ad aliquid quod ipse non est: sicut Pater ad Filium dicitur, vel Dominus ad creaturam sibi servientem: ubi si quid relative, i. e. ad aliquid quod ipse non est, etiam ex tempore dicitur, sicuti est, *Domine, refugium factus es nobis* (Psm. 89, 1), nihil ei accidere quo mutetur, sed omnino ipsum in natura vel essentia sua immutabilem permanere (De Trinit. lib. XV. n 5).

[2]) Orat. quinqu. de rect. dogm. Orat. I. de S. Trinit n. 10 in Patr. curs. compl. graec. T. 89. col. 1316.

этого, такъ и всѣхъ другихъ выраженій, употребляемыхъ для обозначенія въ Троицѣ того, что стоитъ выше всего конечнаго, и самаго разума нашего; почему, по его словамъ, если онъ и рѣшается говорить что либо о Троицѣ, то только потому, чтобы не молчать, когда нужно говорить[1]), но при этомъ онъ хорошо помнитъ, что все, что бы ни говорилось о Троицѣ, всегда будетъ несравненно ниже своего возвышеннѣйшаго предмета[2]). Между тѣмъ, сознавая такъ ясно свое безсиліе сказать удовлетворительно что либо положительное о Троицѣ, онъ съ такою же ясностію очерчиваетъ отрицательную сторону предмета, а именно тѣ, такъ сказать, подводные камни въ ученіи о Троицѣ, о которые претыкаться онъ считалъ опаснымъ, какъ для другихъ, такъ прежде всего для себя, и которыхъ, конечно, онъ всегда старался избѣгнуть. „Если, разсуждаетъ Августинъ, наша мысль и слова безсильны понять и обозначить то отношеніе, какое существуетъ въ Божествѣ между единымъ и тремя, то мы обязаны по крайней мѣрѣ знать и съ несомнѣнностію высказать то, что противорѣчитъ благочестивой вѣрѣ, и чего нужно избѣгать, чтобы не впасть въ заблужденіе. Такъ, нельзя говорить, что въ Троицѣ три сущности, чтобы (подобно аріанамъ) не внести раздѣленія въ то, что составляетъ безусловное равенство. Нельзя также говорить и такъ, что въ Божествѣ нѣтъ трехъ, какъ говорилъ Савеллій, впавшій чрезъ это въ заблужденіе. Нужно же говорить такъ: въ Божествѣ одно существо, а ипостасей или Лицъ три,—три не въ смыслѣ ихъ раздѣленія, но обособленія“[3]). Ясно, что

[1]) Cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium; dictum est tamen Tres Personae non ut illud diceretur, sed ne taceretur (De Trinit. lib. V. n. 10).

[2]) Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur (De Trint. Lib. VII. n. 7).

[3]) Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores hae-

Августинъ былъ совершенно противъ савелліанскаго представленія о чисто абстрактномъ единствѣ существа Божія, и твердо стоялъ за церковное ученіе о Богѣ тріединомъ. Если, поэтому, для опредѣленія троичныхъ ипостасей онъ рѣшился назвать ихъ отношеніями Бога къ Себѣ Самому, то, конечно, съ этимъ соединялъ не иную мысль, какъ ту, какую имѣлъ въ виду *Анастасій антіохійскій*, назвавъ ихъ образами бытія одного и того же Божескаго естества, т. е. хотѣлъ сказать этимъ только то, что ипостаси въ Божествѣ не то, что дробныя или разрозненныя части Его или виды, а суть только образы бытія одного и того же Божескаго существа, образы, хотя всегда отличающіеся между собою особыми вѣчными и неизмѣнными отношеніями, но никогда не дробящіе Божескаго существа на части, потому что они вѣчно возникаютъ и существуютъ внутри или на корнѣ одной и той же единой и нераздѣльной Божеской сущности. При этомъ само собою предполагалось какъ Августиномъ, такъ и Анастасіемъ, что эти образы существованія Божескаго естества имѣютъ дѣйствительное и личное бытіе[1]). Не иное было представленіе о Божескихъ ипостасяхъ

---

retitorum? Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quid in secretario mentis pro captu tenet de Domino Deo creatore suo sive per piam fidem, sive per qualemcunque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria quaedam, non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit, in haeresim lapsus est... Quaesivit quid tria diceret, et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit (De Trinit. Lib. VII. n. 9).

[1]) Слишкомъ, поэтому, поспѣшно и неразборчиво поступаютъ тѣ изъ протестантскихъ богослововъ, которые на томъ основаніи, что Августинъ троичныя ипостаси назвалъ отношеніями Божіими, прямо приписываютъ ему наклоненіе въ сторону савелліанизма. Въ подтвержденіе своего сужденія, кромѣ этого, они указываютъ еще на то, что будто бы Августинъ первый изъ учителей сталъ учить о численномъ единствѣ въ Богѣ, тогда какъ никейскіе отцы допускали здѣсь только родовое единство. Но что разумѣть подъ численнымъ единствомъ? Если понимать его въ смыслѣ монархіанскомъ, т. е. въ смыслѣ единства инди-

и у *Дамаскина,* который Отца, Сына и Св. Духа тоже отличаетъ какъ три различные образы существованія (τρόπους ὑπάρξεως) одной и той же Божеской сущности [1]), въ частности же Сына и Св. Духа называетъ силами (δυνάμεις) Отца, но къ этому присовокупляетъ, что хотя Они—силы, но не безъипостасныя (ἀλλ' εἰ καὶ δυνάμεις, οὐκ ἀνυπόστατοι) [2]).

Впрочемъ излишне было бы входить въ дальнѣйшія подробности относительно того, что дѣйствительно какъ восточные такъ и западные учители послѣ второго вселенскаго собора, вслѣдъ за никейскими отцами, совершенно согласно учили, какъ объ единосущіи, такъ и объ ипостасности Троичныхъ Лицъ. По нашему мнѣнію, достаточно будетъ на этотъ разъ ограничиться слѣдующимъ замѣчательнымъ документомъ, всего яснѣе говорящимъ объ этомъ. Мы разумѣемъ появившійся около второй половины пятаго столѣтія на западѣ такъ называемый символъ *св. Аѳанасія,* въ которомъ ученіе объ единосущіи и ипостасности Божескихъ Лицъ изложено такъ:

видуума, то такого единства не допускали не только никейскіе отцы, но и Августинъ. Но если разумѣть подъ численнымъ единствомъ въ Богѣ единство Его сущности, то въ этомъ отношеніи ничѣмъ существенно онъ не разнится отъ никейскихъ отцевъ. Если послѣдніе обращались къ аналогіи родоваго единства для объясненія Троичныхъ Лицъ въ Богѣ, при единствѣ существа, то они отнюдь не думали переносить ее цѣликомъ на существо Божіе, всегда сознавая ея слабость и недостаточность. Августинъ держался этого же самаго воззрѣнія, только выражалъ его прямѣе и ярче. Указываютъ также еще на то, что Августинъ на всѣ ветхозавѣтныя богоявленія смотрѣлъ, какъ на явленія всѣхъ Божескихъ Лицъ, а не одного только Сына Божія. Но это онъ дѣлалъ въ полемикѣ съ аріанами, въ виду того ложнаго ихъ ученія, что будто бы невидимость составляетъ существенное свойство Бога Отца, тогда какъ видимость есть существенное свойство Сына, а потому Отецъ и Сынъ по существу своему различны (См. § 86). Между тѣмъ онъ совершенно ясно усвояетъ воплощеніе исключительно только одному Сыну. Ссылаются наконецъ на то, что Августинъ первый сталъ пользоваться, для объясненія троичности въ Богѣ, аналогіями, почерпаемыми изъ силъ и отправленій души человѣческой. Но, какъ мы видѣли, онъ самъ хорошо сознавалъ недостаточность этихъ аналогій.

[1]) De fid. orthodox. lib. I. c. 8.

[2]) De recta Sententia, n. 1.

„вѣра каѳолическая сія есть, да единаго Бога въ Троицѣ почитаемъ, и Троицу въ единицѣ, ниже сливающе ипостаси, ниже существо раздѣляюще. Иня бо есть ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа. Но Отчее и Сыновнее и Св. Духа едино есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Яковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Святый Духъ... Тако... Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ и Духъ Святый: обаче не три бози, но единъ Богъ... Отецъ не отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ. Сынъ отъ Отца Самого есть не сотворенъ, не созданъ, но рожденъ. Духъ Святый отъ Отца не сотворенъ, не созданъ, ниже рожденъ, но исходящъ... И въ сей Троицѣ ничтоже первое или послѣднее: ничтоже болѣе или менѣе: но цѣлы три ипостаси, соприсносущны суть себѣ и равны". Не трудно видѣть, что здѣсь древнее церковное ученіе объ единосущіи и ипостасности Божескихъ Лицъ изображено, можно сказать, съ классическою ясностію, опредѣленностію, точностію и съ характерною выпуклостію. Благодаря этому, означенный символъ сталъ со временемъ быть извѣстнымъ и досточтимымъ и на востокѣ, на западѣ же онъ пользовался преимущественнѣйшимъ уваженіемъ и впослѣдствіи времени пріобрѣлъ церковно-каноническое значеніе.

Къ сказанному остается присовокупить, что западные учители настоящаго періода учили согласно съ восточными и относительно единоначалія въ Троицѣ, о чемъ ясно свидѣтельствовалъ жившій въ VII столѣтіи *Максимъ исповѣдникъ*, утверждавшій передъ учителями восточными, что и учители запада „знаютъ, что одна причина (μίαν ἴσασιν αἰτίαν) Сына и Духа—Отецъ, Сына—чрезъ рожденіе, а Духа чрезъ исхожденіе" [1]). Судя поэтому, нужно бы было ожидать, что и западные учители, подобно восточнымъ, останутся вполнѣ вѣрными

[1]) Epist. ad Marin. Cypr. presbyt. in Patr. curs. compl. graec. T. 91, col. 136.

древне-церковному ученію не только объ единосущіи и ипостасности Троичныхъ Лицъ, но и объ ихъ взаимномъ личномъ отношеніи. Это мы говоримъ потому, что по представленію никейскихъ отцевъ, какъ мы видѣли, насколько оказывалось необходимымъ допустить въ Тройцѣ единоначаліе, чтобы примирить троичность въ Богѣ съ Его единствомъ, настолько же требовалось и то, чтобы съ признаніемъ такового начала въ Отцѣ отнюдь не приписывать его ни Сыну, ни Духу, и слѣдовательно на Сына и Духа смотрѣть, какъ на Лица совершенно одинаково зависимыя по бытію отъ своего единственнаго начала Бога Отца. Такъ и продолжали смотрѣть на отношеніе Сына и Духа къ Отцу восточные учители, но западные, продолжая и въ этомъ періодѣ признавать за Сыномъ, что по своему бытію Онъ зависитъ отъ одного Отца, допустили ту важную особенность по отношенію къ Св. Духу, что стали признавать Его зависимымъ по бытію не только отъ Отца, но и отъ Сына (Filioque).

Какъ это случилось? Что послужило основаніемъ и поводомъ къ такому нововведенію на западѣ? Всѣ ли западные учители, и съ какого времени начали раздѣлять его и когда оно вошло въ свою силу, занявъ мѣсто между древне-церковными догматами? Вотъ вопросы, которые естественно возникаютъ по поводу означеннаго нововведенія въ западной церкви, и требуютъ отъ насъ нужнаго на нихъ отвѣта. Таковымъ отвѣтомъ и будетъ служить нашъ краткій историческій очеркъ ученія объ отношеніи Сына и Духа къ Отцу и ихъ взаимномъ отношеніи между собою на западѣ. Но прежде чѣмъ приступимъ къ этому, сперва разсмотримъ ученіе объ этомъ же восточныхъ отцевъ и учителей церкви, не переставая терять при этомъ изъ виду того, что латинствующіе богословы при всякомъ удобномъ случаѣ пытаются находить и у нихъ слѣды своего ученія или въ формѣ Filioque, или per Filium.

Частное ученіе о Троицѣ,—и именно объ отношеніи Сына и Духа къ Отцу и Ихъ взаимномъ отношеніи между Собою.

А) Ученіе на востокѣ.

Въ V вѣкѣ.

§ 133.

Св. Кирилла александрійскаго.

Первый изъ восточныхъ отцевъ церкви, послѣ втораго вселенскаго собора обращающій на себя особеннѣйшее вниманіе своимъ ученіемъ объ отношеніи Духа къ Отцу и Сыну, это св. Кириллъ александрійскій, стяжавшій себѣ такую же славу въ борьбѣ православія съ еретиками въ пятомъ вѣкѣ, какую св. Аѳанасій пріобрѣлъ въ вѣкѣ четвертомъ. Строго держась опредѣленія о Св. Духѣ втораго вселенскаго собора, онъ почитаетъ безусловно необходимымъ какъ для себя, такъ и для другихъ, при разсужденіи о Духѣ Святомъ, удерживаться въ границахъ, положенныхъ этимъ опредѣленіемъ, отнюдь не переступая за ихъ черту. „Вѣруемъ, говоритъ онъ, и въ Духа Святаго... отъ Отца исходящаго... Мы научены тому, что Онъ исходитъ отъ Отца, но не доискиваемся, какъ исходитъ, держась въ тѣхъ предѣлахъ, которые намъ положили богословы и блаженные мужи" [1]). Значитъ, по Кириллу, дѣлать какую либо прибавку къ ученію о Св. Духѣ, что Онъ исходитъ отъ Отца, въ родѣ напр. прибавки, что исходитъ и отъ Сына или чрезъ Сына, было бы равносильно незаконному выступленію за тѣ границы, какія положены были богословами и блаженными мужами. Между тѣмъ въ другихъ мѣстахъ онъ и болѣе прямо отклоняетъ всякую мысль объ участіи Сына въ исхожденіи Духа, а именно когда положительно утверждая о Духѣ, что

---

[1]) De sanct. et vivific. trinit. Capitul. 19. Patr. curs. compl. graec. T. 75. col. 1175.



Онъ исходитъ отъ Отца, въ тоже время указываетъ на совершенно иное Его отношеніе къ Сыну, и при томъ такъ, что необходимо предполагается, что Онъ исходитъ отъ одного Отца, и не исходитъ отъ Сына. Такъ напр. онъ пишетъ: „какъ перстъ присущъ рукѣ не какъ различный отъ нея, но какъ соединенный съ нею естественно (φυσικῶς), такъ и Св. Духъ по единосущію соединенъ съ Сыномъ, хотя исходитъ отъ Бога Отца“ [1]). Заключающаяся здѣсь мысль безъ всякаго измѣненія можетъ быть перефразирована такъ: хотя Духъ исходитъ отъ одного Отца, а не исходитъ отъ Сына, но тѣмъ не менѣе не нужно представлять Его чуждымъ Сыну, съ Которымъ Онъ единосущенъ, и такъ внутренно и естественно соединенъ, какъ перстъ съ своею рукою, не смотря на то, что отъ ней онъ не происходитъ. Туже самую мысль выражаетъ онъ и въ другихъ мѣстахъ, когда учитъ о Духѣ, что хотя Онъ исходитъ отъ Отца, но не чуждъ (οὐκ ἀλλότριον τοῦ Υἱοῦ) [2]), а собственъ (ἴδιος) и Сыну [3]).

Судя поэтому, казалось бы вовсе излишне и неумѣстно предполагать какіе либо слѣды Filioque или per Filium въ ученіи Кирилловомъ объ отношеніи Духа къ Отцу и Сыну. Но не смотря на это, латинствующіе богословы отыскиваютъ ихъ здѣсь, и отыскиваютъ въ довольно значительномъ количествѣ, привязывая свое ученіе по преимуществу къ тѣмъ, понимаемымъ ими отрывочно, мѣстамъ, гдѣ Кириллъ по буквѣ или мысли учитъ о Духѣ, что Онъ есть *собственный Сыну*, или гдѣ онъ выражается, что Духъ *чрезъ Сына* или *изъ сущности полноты Сына* исходитъ, или же гдѣ наконецъ гово-

---

[1]) Comment. in Luc. c. XI. v. 20. in Patr. curs. compl. graec. T. 72. col. 704.

[2]) Epist. 39 ad Ioann. antioch. episc. Patr. curs. compl. graec. T. 77. col. 180 et 181.

[3]) Apud Labbei concil. ed. Paris. 1644. T. IV. pars 3. p. 119.

ритъ о Духѣ, что Онъ—*изъ Сына* или *изъ Обоихъ*, т. е. *Отца и Сына*[1]).

Но всѣ эти мѣста совершенно не трудно понять въ иномъ, а именно въ православномъ смыслѣ, если только разсматривать ихъ въ контекстѣ рѣчи, и имѣть въ виду ту главную мысль, какой вездѣ держится Кириллъ въ своемъ ученіи объ отношеніи Духа къ Сыну. Мысль же эта, которую онъ противопоставлялъ ложному несторіанскому воззрѣнію на отношеніе Духа къ Сыну, заключается въ томъ, что Іисусъ Христосъ, будучи Сыномъ Божіимъ, пользовался Св. Духомъ при твореніи всякаго рода чудесныхъ дѣйствій, не какъ чуждою, подаваемою Ему подобно пророкамъ или апостоламъ, совнѣ божественною силою, а какъ своимъ внутреннимъ и существенно принадлежащимъ Ему Духомъ, и что, далѣе, этого же Самого Духа ниспосылая на апостоловъ и всѣхъ вѣрующихъ, Онъ опять ниспосылалъ Его не какъ что либо чуждое и внѣшнее по отношенію къ Себѣ, а какъ Своего собственнаго и внутренно Ему присущаго Духа,—и все это потому, что Духъ Святый не есть что либо чуждое въ отношеніи къ Сыну, а есть напротивъ единосущенъ и нераздѣленъ съ Нимъ по существу, почему и составляетъ Его существенную принадлежность, какъ и Самаго Отца.

Такъ напр. св. Кириллъ выражается о Св. Духѣ, что Онъ есть собственный Сыну, Который есть Богъ[2]), и что поэтому также принадлежитъ Сыну естественно (φυσικῶς), какъ Отцу принадлежитъ по естеству (κατὰ φύσιν)[3]), что Онъ Ему прирожденъ (ἐμπεφυκός) существенно съ Нимъ соединенъ (οὐσιωδῶς ἡνωμένον), и естественно въ Немъ пребываетъ (ὑπάρχον ἐν αὐτῷ

[1]) См. Clè Dogmatic. II. p. 183. Mainz 1835. Perrou. praelect. theolog. T. I. col. 587.

[2]) In Ioel. n. 35 (in Patr. curs compl. graec. T. 71. col. 377).

[3]) Advers. Nestor. lib. IV. c. 3. (Ibid. T. 74. col. 184).

φυσικῶς) [1]), пребываетъ, какъ нѣкоторая Его естественная сила (ἐνέργεια φυσική) [2]), на подобіе того, какъ въ душѣ человѣческой существуетъ умъ [3]). Но ясно, что этимъ онъ хочетъ сказать не что иное, какъ только то, что Духъ не есть чуждое Сыну или внѣ Сына находящееся существо, а что Онъ напротивъ, будучи единосущенъ Ему, составляетъ съ Нимъ такое же внутреннее и нераздѣльное единство, какъ и съ Отцемъ. Отсюда заключать, что Духъ по своему бытію происходитъ и отъ Сына или чрезъ Сына, какъ происходитъ и отъ Отца, пока никакого нѣтъ основанія. Правда, оно повидимому представляется Кирилломъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ исхожденіе Духа поставляетъ въ нѣкоторую зависимость отъ принадлежности Его Отцу и Сыну, а именно когда говоритъ: „Св. Духъ исходитъ какъ изъ Отца, принадлежа Ему по природѣ, такъ равнымъ образомъ и чрезъ Самаго Сына, принадлежа Ему естественно и будучи единосущнымъ Ему" [4]). Но самъ же Кириллъ не даетъ никакого права на основаніи одинаковой принадлежности Духа, вслѣдствіе единосущія, Отцу и Сыну заключать объ одинаковомъ родѣ его исхожденія, какъ отъ Отца, такъ и чрезъ Сына, такъ какъ онъ, какъ мы уже видѣли, очень строго разграничивалъ единосущіе Духа съ другими Троичными Лицами отъ Его исхожденія по началу бытія, и тогда какъ въ первомъ отношеніи совершенно обобщалъ Его съ Сыномъ, во второмъ столь же ясно отличалъ или отдѣлялъ Его отъ Сына, приписывая Его исхожденіе одному Отцу. Нужно, поэтому, знать, что такое разумѣлъ Кириллъ, какъ въ этомъ, такъ и во многихъ другихъ подобныхъ мѣстахъ подъ исхожденіемъ Духа чрезъ Сына.

---

[1]) Comment. in Ioan. lib. II. c. 1. (Ibid. T. 73. col. 209).
[2]) Thesaur. de Trinit. assert. 34. (Ibid. T. 75. col. 581).
[3]) Comment. in Ioann. lib. X. (Ibid. T. 74. col. 301).
[4]) Adver. Nestor. lib. IV. c. 3. (Ibid T. 74. col. 184).

Сличая же между собою всѣ эти мѣста и менѣе ясныя и опредѣленныя объясняя болѣе ясными и точными, нельзя не придти къ тому несомнѣнному убѣжденію, что Кириллъ, говоря о посредствованіи Сына въ отношеніи къ Духу, всегда имѣлъ въ этомъ случаѣ мысль не о вѣчномъ ипостасномъ исхожденіи Духа, ставимомъ имъ въ зависимость отъ одного Отца, а о временномъ Его выступленіи изъ Божества въ міръ и выявленіи Его здѣсь, что̀ обыкновенно называется временнымъ Его посольствомъ въ міръ.

Такъ напр. во 2 главѣ V книги комментарія на Іоанна мы находимъ слѣдующее неопредѣленное выраженіе о Духѣ, что Онъ есть Духъ Сына и въ Сынѣ и чрезъ Сына (αὐτοῦ ἐστι, καὶ ἐν αὐτῷ, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα) [1]). Но ссылкою на выше сказанное, а именно на то, что Духъ чрезъ Сына ниспосылается святымъ (δι' αὐτοῦ πρόεισι τοῖς ἁγίοις, κατὰ τὸ ἑκάστῳ πρέπον διανεμηθὲν παρὰ τοῦ Πατρός) [2]), Кириллъ ясно показываетъ, что его выраженіе: *Духъ чрезъ Сына*, равносильно выраженію: *чрезъ Сына посылается святымъ*. Подобнаго же рода стоящая надъ XI книгою комментарія на ев. Іоанна надпись, которая читается такъ: „Св. Духъ естественно изъ Бога, и въ Сынѣ и чрезъ Него" (καὶ δι' αὐτοῦ) [3]). Выраженіе: *Духъ чрезъ Сына*, въ той же самой книгѣ поясняется такъ, что тогда какъ Духъ проистекаетъ изъ Отца, твари подается чрезъ Самого Сына (χεόμενον μὲν ἐκ Πατρὸς, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ Υἱοῦ τῇ κτίσει χορηγούμενον) [4]). Въ 6 разговорѣ о Троицѣ подобнымъ же образомъ выражается о Духѣ, говоря, что „Онъ единый изъ Отца чрезъ Сына по тожеству сущности (ὡς ἓν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας) [5]). Но само по себѣ неопредѣленное выраженіе: *изъ*

---

[1]) In Ioan. lib. V. c. 2. Patr. curs. compl. graec. T. 73. col. 753.
[2]) Ibidem.
[3]) Comment. in Ioann. lib. XI. Patr. curs. compl. graec. T. 74. col. 448.
[4]) Ibid. c. 10. col. 540.
[5]) Dialog. 6. de ss. trinit. Curs. compl. graec. T. 75. col. 1009.

Отца чрезъ Сына, нѣсколько далѣе объясняется Кирилломъ въ томъ смыслѣ, что, хотя Духъ собственно изъ Отца изливается для освященія вѣрующихъ, но въ Его излитіи, вслѣдствіе Своего единосущія съ Отцемъ, не безучастенъ и Сынъ [1]).

Въ другихъ же мѣстахъ Кириллъ повидимому и прямо утверждаетъ исхожденіе Духа чрезъ Сына, обыкновенно выражаясь: τὸ Πνεῦμα πρόεισιν δι' Υἱοῦ. Такъ, напр. онъ говоритъ: „когда (Христосъ) назвалъ Утѣшителя Духомъ истины, т. е. Своимъ, сказалъ, что Онъ отъ Отца исходитъ (ἐκπορεύεσθαι). Ибо Духъ есть естественно собственный, какъ Сыну, будучи присущъ въ Немъ, и исходя чрезъ Него (ἐν αὐτῷ τε ὑπάρχον, καὶ δι' αὐτοῦ προϊόν), такъ и Отцу [2]). И въ другомъ мѣстѣ при изъясненіи словъ: *и грядущая возвѣститъ вамъ* (Іоан. 16, 13), св. Кириллъ въ уста Спасителя влагаетъ между прочимъ слѣдующія слова: „не предвозвѣщалъ бы (Духъ), какъ Я, будущаго, если бы Онъ всецѣло не пребывалъ во Мнѣ, и не исходилъ чрезъ Меня“ (δι' ἐμοῦ προϊόν) [3]). Останавливаясь также на словахъ Спасителя: *святи ихъ во истину твою* (Іоан. 17, 17), такъ объясняетъ ихъ: „Отче святый, соблюди ихъ во истинѣ Твоей, т. е. въ Словѣ Твоемъ, въ Которомъ и чрезъ Которое есть освящающій и исходящій Духъ“ (τοῦτ' ἔστιν ἐν τῷ σῷ λόγῳ, ἐν ᾧ καὶ δι' οὗ τὸ ἁγιάζον ἔστι τε καὶ πρόεισι Πνεῦμα) [4]). Въ книгѣ же своей противъ Юліана онъ пишетъ слѣдующее: „единъ есть Богъ всего, представленіе же о Немъ какъ бы разши-

[1]) „Одного также (съ Отцомъ) естества, говоритъ Кириллъ, есть единый Духъ, и изливается также какъ бы отъ источника... Отца (καὶ προχεῖται μὲν ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τοῦ Πατρός), но не чуждъ и Сыну. Потому что Сынъ рожденъ, имѣя все свойство бытія (ἰδιότητα πᾶσαν) въ Себѣ Самомъ, и такъ какъ Онъ есть плодъ высочайшаго Божества, то какимъ образомъ можетъ быть представляемъ лишеннымъ благъ Божества? А Божеству есть собственно освященіе, къ которому способенъ Духъ (Ibidem.).

[2]) Comment. in Ioann. lib. X. Curs. compl. graec. T. 74. coll. 117.

[3]) Ibid. col. 444.

[4]) Ibid. lib. XI. c. X. col. 542.

ряется въ Святую и единосущную Тройцу,—разумѣю въ Отца, и Сына, и Святаго Духа, Котораго и душею міра назвалъ Платонъ. Животворитъ же Духъ и истекаетъ изъ живущаго Отца чрезъ Сына (ζωοποιεῖ δὲ τὸ Πνεῦμα καὶ πρόεισιν ἐκ ζῶντος Πατρὸς δι' Υἱοῦ), и о Немъ мы живемъ, и движемся, и есмы" [1]). Но глаголъ πρόεισι, употребляемый Кирилломъ для обозначенія посредническаго отношенія Сына къ Духу, далеко не выражаетъ собою того, что̀ значитъ ἐκπορεύεται, употребляющійся для обозначенія зависимости Духа отъ Отца по началу бытія. Тогда какъ ἐκπορεύεται обозначаетъ полное заимствованіе своего бытія отъ того, въ комъ оно, какъ своемъ началѣ или источникѣ, первоначально возникаетъ, πρόεισι прямѣе всего выражаетъ собою только вынаруженіе или выявленіе вовнѣ готоваго уже, но еще не открывшагося бытія. А что Кириллъ въ такомъ именно, а не иномъ смыслѣ употреблялъ выраженіе τὸ Πνεῦμα πρόεισι δι' Υἱοῦ, это видно изъ самихъ же вышеуказанныхъ нами мѣстъ, гдѣ рѣчь идетъ о Духѣ, посланномъ Спасителемъ по Своему обѣтованію въ міръ для животворныхъ Его здѣсь дѣйствій, и въ частности для просвѣщенія и освященія вѣрующихъ. Кромѣ того, что̀ особенно важно, въ другихъ параллельныхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о посредствуемомъ отношеніи Сына къ Духу, Кириллъ выраженіе: τὸ Πνεῦμα πρόεισι δι' Υἱοῦ, замѣняетъ слѣдующими выраженіями: чрезъ Сына посылается твари (δι' Υἱοῦ τῇ κτίσει πεμπόμενον) [2]), чрезъ Сына изли-

[1]) Lib. I. contr. Iulian. in Patr. curs. compl. graec. T. 76. col. 553. Тоже comment. in Ioann. Lib. XI. c. 1. Curs. compl. graec. T. 71. col. 449: „Духъ единосущенъ съ Сыномъ и исходитъ чрезъ Него богоприлично (πρόεισι θεοπρεπῶς δι' αὐτοῦ), имѣя всю совершеннѣйшую дѣйственность Его и силу надъ всѣмъ". Ibid. lib. XI. c. 1. col. 552: „Духъ есть истина, какъ говоритъ Іоаннъ (1 Іоан. 5, 6). Не иной, поэтому, по отношенію къ Сыну есть Духъ Его, въ разсужденіи сущности, такъ какъ Онъ и въ Немъ пребываетъ и чрезъ Него проявляется или исходитъ" (ἅτε δὴ καὶ ἐν αὐτῷ τε ὑπάρχον καὶ δι' αὐτοῦ προϊόν).

[2]) Contr. Iulian. lib. I. Patr. curs. compl. graec. T. 76. col. 533.

вается на тварь (προχεόμενον δι' Υἱοῦ τῇ κτίσει) [1]), или чрезъ Сына распредѣляется твари" (χορηγεῖται δὲ τῇ κτίσει δι' Υἱοῦ) [2]). Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны два послѣднія мѣста, гдѣ Кириллъ со всею ясностію показываетъ то, въ какомъ отношеніи онъ мыслитъ исхожденіе Духа отъ Отца, и въ какомъ исхожденіе Его чрезъ Сына. „Вѣруемъ, говоритъ онъ въ первомъ мѣстѣ, и въ Духа Святаго, не почитая Его чуждымъ Божескаго естества: такъ какъ и Онъ есть изъ Отца по естеству, будучи чрезъ Сына изливаемъ на тварь" (καὶ γάρ ἐστιν ἐκ Πατρὸς φυσικῶς, προχεόμενον δι' Υἱοῦ τῇ κτίσει) [3]). Въ другомъ мѣстѣ онъ пишетъ: „мы исповѣдуемъ .., что Духъ происходитъ отъ Того, въ Комъ все получаетъ жизнь. И притомъ неизреченно происходитъ животворящій Святый Духъ, какъ мы сказали, изъ Отца, распредѣляется же Онъ твари чрезъ Сына" (πρόεισι μὲν οὖν ἀῤῥήτως, ὡς ἔφην, ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ ζωοποιοῦν ἅγιον Πνεῦμα, χορηγεῖται δὲ τῇ κτίσει δι' Υἱοῦ) [4]). Въ томъ и другомъ случаѣ, тогда какъ вѣчное и неизреченное происхожденіе Духа по естеству приписывается Отцу, Сыну усвояется посредничество только въ излитіи Духа изъ Отца на тварь, или въ раздаяніи Его твари, т. е. во временномъ Его исхожденіи или посланничествѣ въ міръ [5]).

Ясно, поэтому, что если Кириллъ приписывалъ Сыну исхожденіе чрезъ Него Духа, то разумѣлъ подъ нимъ не вѣчное Его по началу бытія происхожденіе, а исхожденіе Его

---

[1]) De rect. fid. ad regin Ibid. col. 1204 et 1205. Тоже Dialog. II. de ss. Trinit. Ibid. T. 75. col. 721 et 724.

[2]) Contr. Julian. lib. I. Ibid. T. 76. col. 556 et lib. IV. col. 725.

[3]) De rect. fid. Ibid. col. 12'4 et 1205.

[4]) Contr. Julian. lib. IV. col. 725.

[5]) Можно замѣтить, что ссылка сторонниковъ per Filium на то, что Кириллъ Духа называетъ образомъ Сына, равно какъ Сына—образомъ Отца (Thesaur. de Trinit. assert. 34), а также, что Духа сравниваетъ съ перстомъ, Сына же съ рукою, посредствующею между перстомъ и тѣломъ (In Luc. 11, 20.

изъ Божества въ міръ, или, что тоже, исхожденіе Его временное, совершаемое Имъ не иначе, какъ при посредствѣ Сына [1]). Желая же съ возможною точностію опредѣлить этого рода исхожденіе Духа чрезъ Сына, онъ вездѣ съ особенною силою настаиваетъ на томъ, что оно по отношенію къ Сыну не есть что либо внѣшнее, похожее на то, какъ если бы кто сообщалъ или передавалъ другимъ какую либо силу, совершенно чуждую своей природѣ, а есть напротивъ дѣло чисто внутреннее, возникающее и имѣющее свое основаніе въ самыхъ глубинахъ Божества, гдѣ Сынъ одинаково и нераздѣльно съ Отцомъ обладаетъ Божественнымъ Духомъ, гдѣ также пребываетъ самобытно и Духъ, раздѣляя съ Отцемъ и Сыномъ то, что̀ Они имѣютъ, и откуда Его при Своемъ посредничествѣ ниспосылаетъ въ міръ Сынъ. „Духъ, по представленію Кириллову, есть самостоятельное, личное Существо, но существующее въ существѣ Божественномъ, и выходитъ изъ него (προκύπτει τε καὶ πρόεισι), имѣя въ Себѣ Самомъ естественно все то, что принадлежитъ Ему. Какъ благоуханіе имѣетъ не иную какую либо сущность, какъ ту, изъ чего и въ чемъ оно есть, такъ и Св. Духъ. Исходя чрезъ Сына естественно (προϊὸν δι' αὐτοῦ φυσικῶς), какъ Его собственный, Духъ вмѣстѣ со всѣмъ, что Онъ имѣетъ, принимаетъ принадлежащее Ему [2]). Онъ есть Его (Сына) Духъ какъ нисходящій (προϊὸν) чрезъ Его неизреченную природу и единосущный Ему, и кромѣ Его Онъ не нуждается въ какой либо отвнѣ привходящей силѣ“ [3]). Такъ близко внутреннимъ

Thesaur. de Trinit. assert. 34), говоритъ только прямо (что̀ мы имѣли уже случай замѣтить) въ пользу ученія Кириллова о единосущіи и нераздѣльности Духа съ Сыномъ и Отцемъ, и безсильна доказать то, что Кириллъ этимъ выражалъ мысль о вѣчномъ происхожденіи по бытію Духа отъ Отца чрезъ Сына.

[1]) „Ибо не иначе, говоритъ Кириллъ, нисходитъ къ намъ отъ Отца (Духъ), какъ чрезъ Сына“ (διήκοι γὰρ ἂν οὐκ ἑτέρως εἰς ἡμᾶς παρὰ Πατρὸς εἰ μὴ δι' Υἱοῦ). Comment. in Ioann. lib. XII. c. I. Curs. compl. graec. T. 74. col. 712.

[2]) Ibid. lib. XI. c. 1. col. 449.

[3]) Adv. Nest. lib. IV. c. 3 (in Patr. curs. compl. graec. T. 76. col. 184).

и собственнымъ въ отношеніи къ Сыну представлялъ Кириллъ Св. Духа, исходящаго или ниспосылаемаго чрезъ Сына въ міръ! И иначе онъ не могъ представлять Его по отношенію къ Сыну, признавая Его вѣчное съ Нимъ соприсносущіе и внутреннюю по существу нераздѣльность. Только еретики, подобные несторіанамъ, могли говорить объ ниспосланномъ чрезъ Сына въ міръ Св. Духѣ, что Онъ по отношенію къ Сыну былъ совершенно инымъ и чуждымъ существомъ, и что Онъ пользовался имъ, подобно богоизбраннымъ мужамъ, какъ нѣкоторою внѣшнею и стороннею по отношенію къ Себѣ силою, и какъ таковую же силу, Онъ ниспослалъ Его на апостоловъ и всѣхъ вѣрующихъ. Противъ этого именно лжеученія и направлялъ Кириллъ всѣ свои разсужденія о Духѣ, въ самыхъ разнообразныхъ формахъ выставляя на видъ ту мысль, „что ниспосланный Сыномъ Духъ не есть иное и чуждое Ему по природѣ существо, а одного и того же съ Нимъ естества, и что онъ ниспосланъ Имъ не совнѣ, какъ какая либо внѣшняя и сторонняя въ отношеніи къ Нему сила, а изъ глубины самого Божества, гдѣ Духъ нераздѣльно съ Нимъ сопребываетъ, раздѣляя съ Сыномъ, и какъ бы перенимая отъ Него все то, что́ Онъ имѣетъ“.

Такой именно, а не иной смыслъ имѣютъ довольно часто встрѣчающіяся у Кирилла выраженія, что Духъ *изъ Сына*, или что Онъ *все принимаетъ отъ Сына*. Такъ, напр. говоритъ Онъ: „Павелъ не признаетъ никакого различія по естеству между Сыномъ и Духомъ, но называетъ Духа именемъ Господа (Іисуса Христа), какъ изъ Него и въ Немъ естественно сущаго (ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ φυσικῶς ὑπάρχον) [1]. Христосъ есть законодатель; если и Святый Духъ называется такъ же, то это по-

[1]) Thesaur. de s. Trinit. assert. 34. (in Patr. curs. compl. graec. T. 75. col. 576).

тому, что Онъ (Духъ) есть естественно въ Немъ (Сынѣ) и изъ Него (ἐν αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ φυσικῶς ὑπάρχον)“ [1]. И нѣсколько далѣе: „Святый Духъ изъ Него (Сына) естественно сущій, и отъ Него посылаемый въ твореніе, совершаетъ обновленіе, будучи восполненіемъ Св. Троицы (ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχον καὶ ἐπὶ τὴν κτίσιν παρ' αὐτοῦ πεμπόμενον τὸν ἀνακαινισμὸν ἐργάζεται συμπλήρωμα τῆς ἁγίας ὑπάρχον Τριάδος) [2]. Въ книгѣ противъ несторіанъ говорится: „Богъ раздѣляетъ дары Духа въ различной степени, (подавая) такой или иной даръ, а Христосъ посылаетъ Духа изъ собственной полноты (ἐξ ἰδίου πληρώματος) какъ и Самъ Отецъ“ [3]. И въ сочиненіи его „о воплощеніи Единороднаго“ читаемъ: „онъ (Креститель) сказалъ о Немъ (Сынѣ), что Онъ креститъ огнемъ и Св. Духомъ, сообщая крещаемымъ не чуждаго Ему Духа, какъ служитель, но какъ по естеству Богъ съ высочайшею властію,—Духа, сущаго изъ Него и собственнаго Ему“ (τὸ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἴδιον αὐτοῦ) [4]. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ мѣстахъ само по себѣ отрывочно взятое выраженіе: изъ Сына, или изъ собственной полноты Его, можетъ представлять близкое сродство съ формулою Filioque, но на самомъ дѣлѣ, при надлежащемъ пониманіи мысли Кирилловой, оно съ ней не имѣетъ ничего общаго. Имъ, что̀ вездѣ видно изъ контекста рѣчи, дѣлается указаніе на отношеніе Духа къ Сыну, не по началу Его бытія, а по явленію Его въ мірѣ, и въ немъ заключается не иная мысль, какъ только та, что ниспосылаемый Сыномъ

---

1) Ibid. col. 600.

2) Ibid. col. 608. Въ этомъ же смыслѣ (Comment. in Ioann. lib. X. in Patr. curs. compl. graec. T. 74. col 31) Кириллъ сравниваетъ Духа съ человѣческимъ умомъ (νοῦς), который обнаруживаетъ в внѣ волю души, какъ „сущій въ ней и, какъ думается, изъ нея выгостающій“ (ἐν αὐτῇ τε ὑπάρχων, καὶ ἐξ αὐτῆς ἀναφύεσθαι).

3) Advers. Nestor. lib IV. c. I (Ibid. T. 76. col. 173).

4) De incarn Unig in Patr. curs. compl. graec. T. 75. col. 1240. Также въ соч. De s. Trinit. dial. VI (Ibid. col. 1120) Кириллъ называетъ Св. Духа „сущимъ изъ Него (Сына) и въ Немъ и собственнымъ Ему“ (ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἴδιον αὐτοῦ).

Духъ не есть въ отношеніи къ Нему что либо отвнѣ Его пребывающее и отъинуду приходящее, а есть по Своему существу нераздѣльный съ Нимъ Духъ, Духъ вслѣдствіе этой нераздѣльности совмѣстно съ Нимъ и въ Немъ пребывающій, и въ силу взаимно-общенія почерпающій изъ Него все, что Онъ имѣетъ, и наконецъ ниспосылаемый Имъ въ міръ не какъ что либо чуждое Ему, а какъ внутренній и собственный Ему Духъ. Эту именно мысль со всею ясностію и силою раскрываетъ Кириллъ какъ во всѣхъ вообще своихъ твореніяхъ, гдѣ излагаетъ ученіе объ отношеніи Духа къ Сыну, такъ въ особенности въ сочиненіи противъ несторіанъ, гдѣ, въ виду ихъ лжеученія объ отношеніи Духа къ Сыну, какъ нѣкоторой чуждой къ Нему силы, поставляетъ для себя между прочимъ задачею доказать то, что Христосъ сообщилъ апостоламъ Св. Духа не какъ чуждаго Ему, но какъ собственнаго, или такого Духа, который не совнѣ Его, а изъ внутри (οἴκοθεν) Его [1].

---

[1]) Advers. Nest. lib. IV. c. I. (Ibid. T. 76. col. 173). Не иную, конечно, Кириллъ имѣлъ мысль, когда, изъясняя слова Спасителя: *отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ* (Іоан. 16, 14) такъ говорилъ: „отъ Моего возметъ", значитъ тоже, какъ если бы медъ о присущемъ ему естественномъ качествѣ сказалъ: оно не отъ себя что либо даетъ вкушающимъ, но изъ моего возметъ, такъ какъ качество отъ существъ естественно переходитъ на то, что происходитъ отъ нихъ безъ раздѣленія (Thesaur. de Trinit. assert. 34)... Если Христосъ говоритъ: Онъ (Духъ) будетъ говорить то, что услышитъ, то это должно означать, что Онъ сущій изъ Его существа, будетъ говорить не иное что, какъ только то, что Онъ (Христосъ) хочетъ. Это именно тоже, какъ если бы умъ (νοῦς) человѣка сказалъ объ исходящемъ изъ него словѣ (περὶ τοῦ προκύπτοντος ἐξ αὐτοῦ Λόγου): оно ничего отъ себя не будетъ говорить, но что услышитъ, то будетъ говорить. Но человѣческое слово не становится несовершеннымъ отъ того, что оно сначала образуется въ умѣ и выходитъ по принятіи изъ него; ибо естественное единство быстро переводитъ въ слово то, что находится въ умѣ. Тоже самое должно думать и о Св. Духѣ „Будучи умомъ (νοῦς) Христовымъ, Онъ все, содержащееся въ Немъ (во Христѣ), сообщаетъ ученикамъ, говоря не по собственному нѣкоторому хотѣнію и не по нѣкоторой волѣ, чуждой Тому, въ Комъ и изъ Кого Оно есть, но какъ происходящій естественно изъ Его существа, и имѣющій всецѣло Его хотѣніе, равно, какъ и дѣйствіе" (Ibidem).

Но есть у Кирилла еще одного рода выраженія о Св. Духѣ, которыя, какъ сейчасъ увидимъ, по своему внѣшнему виду еще ближе подходятъ къ формулѣ Filioque, чѣмъ выраженіе—*Духъ изъ Сына*, хотя по мысли своей тоже не имѣютъ ничего общаго съ этою формулою. Въ сочиненіи: Thesaurus de trinitate, онъ говоритъ: „такъ какъ Святый Духъ, въ насъ обитающій, дѣлаетъ насъ сообразными Богу, а происходитъ изъ Отца и Сына, то ясно, что Онъ Божественнаго существа, существенно въ Немъ и изъ Него происходящій, подобно какъ изъ человѣческихъ устъ выходитъ дыханіе“ [1]). Выражаясь о Духѣ, что Онъ происходитъ изъ Отца и Сына, Кириллъ здѣсь не объясняетъ прямо своей мысли, хотя, по контексту рѣчи, нужно предполагать, что подъ исхожденіемъ Духа здѣсь онъ разумѣлъ нисхожденіе Его изъ глубины божественнаго существа въ міръ для освященія людей, и представлялъ это исхожденіе такъ, что хотя Духъ по бытію своему происходитъ отъ Отца, какъ своего первоисточника, но выходя отсюда вовнѣ, на подобіе дыханія изъ устъ, Онъ исходитъ изъ Сына, въ Которомъ Онъ нераздѣльно съ Нимъ пребываетъ или почиваетъ, какъ внутренній и собственный Ему Духъ, и при посредствѣ Котораго одного Онъ ниспосылается въ міръ. Въ другомъ же сочиненіи: de adoratione in spiritu et veritate Кириллъ повторяетъ только въ другой формѣ эти изреченія о Св. Духѣ и даетъ имъ такой смыслъ. „Духъ, говоритъ онъ здѣсь, есть Духъ Бога и Отца, а также—и Сына, существенно изъ Обоихъ, т. е. изливающійся изъ Отца чрезъ Сына“ (ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ μὴν καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι᾽ Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα) [2]). У Кирилла, слѣдовательно, изреченія: Духъ *происходитъ* (πρόεισι) изъ Отца и Сына, или

[1]) Thesaur. de ss. Trinit. assert. 34 (Ibid. T. 75. col. 584).
[2]) Lib. I. Patr. curs. compl. gr ec. T. 68. col. 148.

Духъ изъ Обоихъ, совершенно равносильны выраженію: Духъ изливается отъ Отца чрезъ Сына,—изливается, конечно, не на что либо иное, какъ на тварь.

Въ заключеніе для болѣе несомнѣннаго убѣжденія въ томъ, что Кириллъ былъ совершенно чуждъ ученія, какъ о Filioque, такъ и per Filium, не лишне упомянуть о томъ, какъ самъ онъ уяснялъ и опредѣлялъ свое ученіе о Духѣ въ отношеніи къ Сыну, когда былъ на это вызванъ возникшими въ восточной церкви не малозначительными недоумѣніями изъ за неопредѣленнаго его выраженія о Духѣ, что Онъ есть собственный (ἴδιος) Сыну [1]), употребленнаго имъ въ одной изъ анаѳематизмъ (9-й), направленныхъ противъ ереси Несторіевой. Ставшій во главѣ недовольныхъ Кирилломъ азійскихъ епископовъ, *бл. Ѳеодоритъ* писалъ отъ себя и отъ лица ихъ въ своемъ обвинительномъ посланіи по поводу этой анаѳематизмы слѣдующее: „если (Кириллъ) называетъ Духа собственнымъ Сыну въ томъ смыслѣ, что Онъ соестественъ Сыну и исходитъ отъ Отца, то мы съ нимъ согласны, и признаемъ изреченія его православными; если же—въ томъ, будто Духъ *отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе*, то отвергаемъ изреченіе сіе, какъ богохульное и нечестивое (εἰ δὲ ὡς ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ ὕπαρξιν ἔχον, ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀποῤῥίψωμεν). Ибо вѣруемъ Господу, Который сказалъ: *Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ*" [2]). Въ этомъ возраженіи противъ ученія Кирилла о Духѣ замѣчательно то, что его обвинители считаютъ безусловно не-

[1]) Анаѳематизма эта читается такъ: „если кто говоритъ, что единый Господь Іисусъ Христосъ прославленъ отъ Духа, пользуясь Его собственною силою, какъ чуждою (ἀλλοτρία) Себѣ, и отъ Него пріявъ власть побѣждать духовъ нечистыхъ и творить въ людяхъ божественныя знаменія, а не говоритъ напротивъ, что Духъ, чрезъ Котораго Онъ (Господь) творилъ Богознаменія, есть Ему собственный (ἴδιος): таковому анаѳема" (Apud Labbei concil. ed. Paris. 1644. T. VI. pars 3. p. 119).

[2]) Apud Labbei concil. T. VI. p. 122.

вѣрнымъ и неправославнымъ то положеніе. что Духъ имѣетъ бытіе отъ Сына или чрезъ Сына и считаютъ совершенно лишнимъ дѣлать оговорку относительно того, какъ понимать здѣсь полученіе бытія Духомъ отъ Сына или чрезъ Сына, въ смыслѣ ли происхожденія тварнаго, или же ипостаснаго происхожденія по естеству. Это ясный знакъ того, что на Востокѣ въ это время считалось безусловно неправославнымъ то ученіе о Духѣ, что Онъ отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе, и вовсе не предполагалось при этомъ исключенія отсюда того ученія, что будто бы Духъ, хотя тварнымъ образомъ и не происходитъ отъ Сына или чрезъ Сына, но ипостаснымъ образомъ происходя отъ Отца, вмѣстѣ съ этимъ происходитъ или отъ Сына или чрезъ Сына. Но допустимъ съ сильно настаивающими на этомъ западными богословами [1]), что положеніе Θеодоритово: Духъ отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе, было по преимуществу и даже исключительно направлено противъ духоборческой ереси о тварномъ происхожденіи Духа отъ Сына, и вовсе не исключало собою существованія въ церкви вѣры въ ипостасное исхожденіе Духа отъ Сына или чрезъ Сына, при исхожденіи Его отъ Отца. Тогда опять останется совершенно необъяснимымъ то обстоятельство, почему Θеодоритъ и другіе противники Кирилловы мѣриломъ православнаго ученія о Духѣ считаютъ только то, чтобы вѣровать въ Духа, исходящаго отъ Отца и соестественнаго Сыну, и вовсе ничего при этомъ не упоминаютъ о какомъ либо участіи Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца. Но, что всего важнѣе для насъ, и самъ Кириллъ въ оправданіе свое писалъ въ письмѣ къ нѣкоему епископу Евоптію только слѣдующее: „что онъ назвалъ Духа Святаго *собственнымъ Сыну* отнюдь не въ смыслѣ, осуждаемомъ Θеодоритомъ (т. е. что Онъ отъ Сына и чрезъ Сына имѣетъ бытіе),

[1]) Напр. Перроне, Лянгенъ.

а въ томъ, что „хотя Духъ Святый исходитъ отъ Бога Отца, по слову Спасителя, но не чуждъ и Сыну, потому что Сынъ имѣетъ все купно со Отцемъ“ [1]). Отчего, спрашивается, Кириллъ безусловно отрицалъ навязываемое ему положеніе, что Духъ имѣетъ бытіе отъ Сына или чрезъ Сына, и вовсе ничего не противопоставляетъ ему изъ ученія объ ипостасномъ исхожденіи Духа отъ Сына, или чрезъ Сына, тогда какъ это было бы болѣе чѣмъ умѣстно, если бы только дѣйствительно онъ вѣровалъ въ это, и свою вѣру считалъ вѣрою общецерковною? Отчего онъ, далѣе, излагая на основаніи словъ Спасителя свою вѣру въ Духа, отъ Бога Отца исходящаго, опять ничего не упоминаетъ объ участіи Сына въ ипостасномъ исхожденіи Духа отъ Отца, а вмѣсто этого указываетъ только на то отношеніе Сына къ Духу, что Духъ не чуждъ Ему, вслѣдствіе взаимообщенія Его во всемъ со Отцемъ? Въ томъ же родѣ,. т е. ничего не упоминая объ участіи Сына въ ипостасномъ происхожденіи Духа, писалъ Кириллъ и въ письмѣ своемъ къ Іоанну антіохійскому и другимъ восточнымъ епископамъ, выражая свою мысль здѣсь такъ: „мы не позволяемъ ни себѣ и никому либо другому измѣнить даже одного реченія въ символѣ вѣры, или опустить даже одинъ слогъ, помня слова рекшаго: *не прелагай предѣлъ вѣчныхъ, яже положиша отцы твои* (Притч. 22, 28). Ибо не они глаголали, но Самъ Духъ Бога и Отца, Который отъ Него исходитъ, но не чуждъ и Сыну въ разсужденіи сущности“ (ἔστι δὲ οὐκ ἀλλότριον τοῦ Υἱοῦ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον) [2]). И восточные епископы, нашедши содержащееся здѣсь ученіе Кириллово о Святомъ Духѣ вполнѣ православнымъ (что также не маловажно), такъ формулируютъ его истинный и подлинный смыслъ: „настоящее Кириллово

[1]) Apud Labbei concil. T. VI. p. 123.
[2]) Epist. XXXIX ad Ioann. antioch. episc. Patr. curs. compl. graec T. 77. col. 180 et 181.

посланіе украшается евангельскимъ здравомысліемъ; ибо въ немъ... Духъ Святый признается не отъ Сына или чрезъ Сына имѣющимъ бытіе, но исходящимъ отъ Отца, собственнымъ же Сыну" (τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον, οὐχ ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἴδιον δὲ τοῦ υἱοῦ ὀνομάζομεν) [1]. Т. е. признаютъ православнымъ только безусловное отрицаніе формулы, что Духъ отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе, не выгораживая здѣсь никакого мѣста для допущенія въ какомъ бы ни было видѣ участія Сына въ исхожденіи, а также столь же безусловное исповѣданіе Духа исходящимъ отъ Отца, при которомъ остается только мѣсто для признанія Духа собственнымъ Сыну, но ни чуть не исходящимъ отъ Отца при какомъ либо участіи Сына [2].

§ 134.

—*Бл. Феодорита киркаго.*

Что бл. Феодоритъ строго держался древне-церковнаго ученія объ исхожденіи Духа отъ Отца, при исключеніи здѣсь всякаго сыновняго участія, это совершенно очевидно было уже изъ самаго спора его съ Кирилломъ александрійскимъ по воп-

[1]) Apud Labbei concil. florent. ed. Paris. 1644. T. 32. p. 373.

[2]) Все сказанное нами по поводу отрицанія Кирилломъ и другими восточными учителями формулы, что Духъ отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе, можетъ имѣть свою силу и въ примѣненіи къ отрицанію подобной же формулы въ приписываемомъ *Феодору мопсуетскому* символѣ, который былъ разсмотрѣнъ и осужденъ на 3-мъ вселенскомъ соборѣ, но не за содержащееся въ немъ ученіе о Духѣ, а о Сынѣ Божіемъ. Здѣсь о Св. Духѣ между прочимъ говорится слѣдующее: „мы не считаемъ (Духа) ни Сыномъ, ни получившимъ бытіе чрезъ Сына" (οὔτε Υἱὸν νομίζομεν οὔτε δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός) Labbei concil. general. ed. Paris. T. V. p. 657.). Ясно, эти изреченія символа были направлены противъ духоборческаго ученія о тварномъ происхожденіи Духа чрезъ Сына. Но положительное молчаніе при этомъ о другомъ какомъ либо не тварномъ происхожденіи Духа чрезъ Сына не можетъ не говорить въ пользу того, что таковаго ученія объ исхожденіи Св. Духа въ церкви не было, или существованія его не предполагалось.

росу объ отношеніи Духа къ Сыну. Но туже строгую его придерживаемость къ евангельскому и древне-церковному ученію объ исхожденіи Духа отъ одного Отца, можно ясно примѣчать и въ его сочиненіяхъ, гдѣ только онъ касается этого предмета.

„Мы научены, говоритъ Ѳеодоритъ, что Святый Духъ имѣетъ свое бытіе (ὕπαρξις) изъ Бога и Отца, хотя это ὕπαρξις не есть какое либо рожденіе (γέννησις). Ибо Господь Іисусъ Христосъ говоритъ о Немъ слѣдующее: *уне есть вамъ да Азъ иду, аще бо не иду Азъ, Утѣшитель не пріидетъ къ вамъ* (Іоан. 16, 7), и еще: *егда же пріидетъ Утѣшитель, егоже Азъ послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ, той свидѣтельствуетъ о Мнѣ* (Іоан. 15, 26). Словами: *отъ Отца исходитъ*, показалъ Онъ, что Отецъ источникъ Духа“ [1]. Уже этимъ объясненіемъ словъ Спасителя объ исхожденіи Духа, Ѳеодоритъ ясно показываетъ, что согласно съ тѣмъ, чему научилъ о Духѣ Христосъ, и чему самъ Ѳеодоритъ наученъ былъ отъ церкви нужно представлять единственнымъ виновникомъ бытія Св. Духа—Бога Отца, и что, поэтому, не должно быть и рѣчи о какомъ либо виновническомъ участіи со стороны Сына въ полученіи бытія Святымъ Духомъ.

Но эту мысль онъ еще яснѣе и полнѣе выражаетъ тамъ, гдѣ говоритъ совмѣстно о рожденіи Сына и исхожденіи Духа, какъ такого рода состояніяхъ, которыя происходятъ въ Сынѣ и Духѣ независимо одно отъ другого, и стоятъ въ совершенно одинаковой зависимости отъ одного Бога Отца. „Изъ нерожденнаго (Отца), говоритъ онъ, проистекаютъ Слово и всесвятый Духъ: одно, какъ Слово, рождаясь изъ νοῦς, а другой

[1]) Haeret. fabul. compend. lib. V. n. 3. in Patr. curs. compl. graec. T. 83. col. 453 et 456.



какъ Духъ, исходя; ибо Духъ происходитъ вмѣстѣ съ Словомъ, не рождаясь вмѣстѣ, но существуя и сопутствуя и исходя" (ξυμπρόεισι γὰρ τῷ λόγῳ τὸ Πνεῦμα, οὐ ξυγγενόμενον, ἀλλὰ ξυνὸν καὶ παρομαρτοῦν καὶ ἐκπορευόμενον) [1]). По ясно выраженному здѣсь воззрѣнію Θеодорита, Духъ точно также имѣетъ свое бытіе, или происходитъ отъ Отца, какъ и Сынъ, только не рождаясь отъ Отца, какъ Сынъ, а исходя отъ Него, такъ что рожденіе Сына и исхожденіе Духа представляютъ собою какъ бы два совершенно параллельные образы Ихъ происхожденія, образы современно и совмѣстно возникающіе изъ Бога Отца и идущіе совершенно независимо другъ отъ друга, хотя въ тоже время находящіеся въ самомъ внутреннемъ и неразрывномъ единствѣ, потому что Духъ, исходя отъ Отца, всегда соприсутствуетъ рожденному Сыну и Ему сопутствуетъ. Какъ Сынъ, слѣдовательно, происходитъ отъ одного Отца и непосредственно отъ Отца, такъ происходитъ и Св. Духъ.

Не менѣе ясно эту же мысль выражаетъ Θеодоритъ и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ, разсуждая совмѣстно объ отношеніи Духа къ Отцу и Сыну, тогда какъ Отцу приписываетъ исхожденіе отъ Него Духа, Сыну усвояетъ нѣчто другое въ отношеніи къ Духу. Такъ, напр. занимаясь изъясненіемъ того, почему Св. Духъ называется Духомъ Христовымъ, онъ говоритъ, что „это ясно не потому, чтобы Онъ былъ созданъ изъ Бога чрезъ Сына (ἐκ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ δεδημιούργηται), какъ думали еретики (духоборцы), но потому, что Онъ единосущенъ съ Отцемъ и Сыномъ, изъ Отца исходитъ, а Его благодать... исходитъ чрезъ Сына" (ἐκ Πατρὸς ἐκπορεύεται, ἡ δὲ τοῦτον χάρις... διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγεῖται) [2]). Выражаясь, что Духъ исходитъ отъ Отца, а чрезъ Сына исходитъ только Его благодать, Θеодоритъ,

[1]) Graec. affect. curat. serm. II. de princip. in Patr. curs. compl. graec. T. 83 col. 860.

[2]) Interpret. epist. ad Rom c. 8. v. 11. Ibid. T. 82. col. 132.

ясно, предполагалъ здѣсь ту мысль, что Духъ, понимаемый какъ ипостась, не исходитъ отъ Сына или чрезъ Сына, и предположеніе этой мысли тѣмъ умѣстнѣе здѣсь и необходимѣе, что здѣсь же нѣсколько впереди онъ безусловно отвергнулъ, какъ еретическую, ту мысль, что будто бы Духъ созданъ изъ Бога чрезъ Сына. Конечно, отвергая безусловно послѣднее положеніе, онъ этимъ прямо не исключалъ еще того, что Духъ можетъ исходить изъ Бога чрезъ Сына въ смыслѣ не тварнаго, а внутренняго ипостаснаго происхожденія. Но еслибы таковое ученіе было извѣстно Θеодориту, и если бы онъ признавалъ его церковнымъ, то мыслимое ли дѣло, чтобы онъ не оговорилъ его здѣсь изъ опасенія, чтобы его не смѣшивали съ совершенно схожимъ по виду тѣмъ еретическимъ ученіемъ, что будто Духъ созданъ чрезъ Сына, но изъ Самого же Бога? Мыслимое ли дѣло, чтобы онъ не упомянулъ о немъ по крайней мѣрѣ тогда, когда сталъ положительно выражать свою мысль объ исхожденіи Духа отъ Отца? Между тѣмъ онъ и въ первомъ и во второмъ случаѣ умолчалъ объ этомъ, и кромѣ того въ такой формѣ выразилъ мысль объ исхожденіи Духа отъ Отца, при исхожденіи только Его благодати чрезъ Сына, что при ней не оставлено никакого мѣста для мысли о какомъ либо виновническомъ участіи Сына въ исхожденіи Духа. Ясный знакъ, что Θеодоритъ не зналъ и не хотѣлъ знать никакого другого ученія объ отношеніи Духа къ Отцу и Сыну, кромѣ того, что Духъ имѣетъ бытіе или происходитъ отъ одного Отца, чрезъ Сына же только ниспосылается и подается тварямъ, каковую мысль онъ неоднократно повторяетъ, когда ведетъ рѣчь объ отношеніи Духа къ Отцу и Сыну [1]).

[1]) Напр. De Trinit. in Patr. curs. compl. graec. T. 83. col. 1168; interpret. epist. 2. ad Cor. c. 3. v. 17. ibid. T. 82. col. 397. Можно замѣтить, что согласно съ Кирилломъ и Θеодоритомъ о вѣчномъ исхожденіи Духа отъ Отца и временномъ исхожденіи или подаяніи Его тварямъ изъ Сына или чрезъ Сына

Ученіе въ VI вѣкѣ.

§ 135.

Св. Анастасія антіохійскаго.

Однимъ изъ представительнѣйшихъ учителей церкви въ VI вѣкѣ былъ, какъ извѣстно, св. Анастасій патріархъ антіохійскій. И у него мы находимъ по своему существу совершенно тоже ученіе объ отношеніи Духа къ Отцу и Сыну, съ какимъ встрѣчались доселѣ. Подобно древнѣйшимъ никейскимъ отцамъ, онъ со всею ясностію и опредѣленностію учитъ о строгомъ единоначаліи въ Тройцѣ, сосредоточивающемся въ Отцѣ, и одинаково распространяющемся, какъ на Сына, такъ и Св. Духа, а вслѣдъ за симъ съ тою же ясностію и отчетливостію передаетъ церковное ученіе о совершенно одинаковой зависимости отъ Отца по бытію, какъ Сына, такъ и Св. Духа, исключая такимъ образомъ всякую мысль о какого бы то ни было рода участіи Сына въ происхожденіи Св. Духа отъ Отца.

Такъ говоритъ онъ: „одному Отцу предлежитъ быть Отцемъ, потому что Онъ одинъ есть начало (principium), и Сыну быть Сыномъ, потому что Онъ одинъ рожденъ, и Утѣшителю—быть Святымъ Духомъ, ибо Онъ исхожденіе имѣетъ естественно отъ Отца“ [1]). По выраженной здѣсь Анастасіемъ

училъ въ V вѣкѣ и извѣстный авторъ исторіи никейскаго собора *Геласій кизичейскій*, проводя въ своемъ ученіи ту мысль, что „изъ Сына (ἐξ αὐτοῦ) мы приняли Святаго Духа, Который исходитъ отъ Отца и есть Духъ Отца и Сына“ (по единосущію). См. Hist. concil. Nic. II, 22). Лянгенъ (см. разв. въ уч. о Тройцѣ § 26), указываетъ на то, что Геласій сравниваетъ Тройцу съ источникомъ, рѣкою и водою, а также, что объясняя слова: *во свѣтѣ Твоемъ узримъ свѣтъ*, подъ первымъ свѣтомъ разумѣетъ Сына, подъ вторымъ — Св. Духа. Но Геласій только повторяетъ то, что́ прежде говорилось о Тройцѣ, и съ тою, конечно, цѣлію, какая имѣлась въ виду прежде, т. е. съ цѣлію уясненія единосущія Лицъ, а не того, что Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ посредство Сына.

[1]) Orat. 1. de ss. trinit. n. 23.

мысли, Отецъ потому и есть одинъ Отецъ, что Онъ одинъ есть—начало въ Тройцѣ, т. е. Онъ одинъ Самъ Собою, а не съ участіемъ кого либо другого рождаетъ изъ Себя Сына и изводитъ Св. Духа. „И Сынъ потому только одинъ Сынъ, равно какъ и Духъ Святый потому только одинъ Духъ Святый, что Тотъ и Другой только происходятъ отъ Отца, какъ Своего начала, первый рождаясь, а послѣдній исходя, но Сами не участвуя въ отеческомъ свойствѣ рождать изъ Себя и изводить: потому что если бы было иначе, то тогда не было бы единоначалія въ Тройцѣ, тогда ни Отецъ не былъ бы однимъ Отцемъ, ни Сынъ однимъ только Сыномъ, ни Духъ—однимъ только Духомъ Святымъ“. Какъ Сынъ, слѣдовательно, такъ и Духъ, по мысли Анастасія, въ силу сохраненія единоначалія въ Тройцѣ, одинаково не участвуютъ въ отеческомъ свойствѣ Отца, оставаясь всегда только при Своихъ личныхъ свойствахъ рождаемости и исходности, а поэтому самому, какъ Сынъ, такъ и Духъ всегда остаются совершенно одинаково зависимыми поначалу Своего бытія отъ единственнаго Своего начала—Отца и представляютъ Собою какъ бы нѣкоторую параллель въ Своихъ отношеніяхъ къ Отцу. „Какъ Сынъ изъ Отца, разсуждаетъ св. Анастасій въ другомъ мѣстѣ, такъ и Св. Духъ—изъ Бога. Тотъ рожденъ и потому есть Сынъ, этотъ исходитъ и есть Духъ... Такимъ образомъ хотя и Сынъ и Святый Духъ называются происходящими отъ Отца, но собственно исхожденіе есть свойство Святаго Духа, такъ точно какъ рожденіе—свойство Сына“ [1]). Иначе говоря, рожденіе отъ Отца Сына и исхожденіе отъ Отца Святаго Духа представляютъ совершенную параллель между собою, будучи совершенно сходны по характеру своей происходности или зависимости отъ Отца и отличаясь между Собою только Своимъ особеннымъ образомъ,

[1]) Ibid. c. 10. et 12.

т. е. тѣмъ, что одно есть рожденіе, а другое исхожденіе. Какъ Сынъ, слѣдовательно, происходитъ отъ одного Отца и непосредственно отъ Отца, такъ и Духъ Святый. Какъ Сынъ происходитъ безъ виновническаго участія со стороны Святаго Духа, такъ точно и Духъ исходитъ безъ подобнаго же участія со стороны Сына.

Но не смотря на столь ясное ученіе Анастасіево объ исхожденіи Духа отъ одного Отца, сторонники Filioque и per Filium и у него находятъ мѣста, въ которыхъ примѣчаютъ слѣды своихъ ученій [1]). Это во первыхъ тѣ мѣста, въ которыхъ Анастасій, уча о Св. Духѣ, что Онъ исходитъ отъ Отца, въ тоже время настойчиво утверждаетъ, что Онъ принимаетъ отъ Сына, чѣмъ будто бы выражается нѣкотораго рода заимствованіе Св. Духомъ Своего бытія и изъ Сына. Такъ онъ говоритъ: „Изъ Отца Онъ (Духъ) исходитъ, но принимаетъ отъ Сына, усвояющаго Себѣ и имѣющаго все, что принадлежитъ Отцу" [2]). И въ другомъ мѣстѣ: „Изъ Отца Онъ исходитъ и принимаетъ все, что имѣетъ Сынъ, имѣющій все, что имѣетъ Отецъ, чтобы сдѣлать извѣстнымъ, что одно и тоже существо принимающаго и Того, изъ Кого Онъ естественно исходитъ: ибо Онъ не изшелъ отъ кого либо различной съ Нимъ природы и не принялъ чего либо изъ неединосущнаго съ Нимъ. А если единосущны съ Нимъ и Тотъ, изъ Кого Онъ изшелъ, и Тотъ, отъ Кого Онъ принимаетъ, то и Они необходимо между Собою единосущны [3]). Но самъ же Анастасій и въ томъ и другомъ мѣстѣ дѣлаетъ самое строгое разграниченіе между выраженіями: *Духъ исходитъ отъ Отца*, и *Духъ принимаетъ отъ Сына*, ясно показывая этимъ самымъ, что тогда какъ первое изреченіе обозначаетъ собою происхожденіе Духа по Своему бытію, послѣднее

[1]) *Perron*. T. I. col. 593. ed. 1842; *Лянъ*. Разн. въ уч. о Троицѣ § 26.
[2]) Orat. de trinit n. 12. in Patr. curs. compl. graec. T. 89. col. 1317.
[3]) Ibid. n. 13.

выражаетъ собою нѣчто иное. Что же такое, по Анастасію, означаетъ: *Духъ принимаетъ отъ Сына?* Принятіе Духомъ отъ Сына того, что имѣетъ Сынъ, онъ поставляетъ въ прямое соотношеніе съ подобнымъ же принятіемъ Самимъ Сыномъ отъ Отца всего того, что принадлежитъ Ему. Но *Сынъ принимаетъ отъ Отца и усвояетъ Себѣ все, что имѣетъ Отецъ*— означаетъ собою обыкновенно вовсе не то, что Сынъ рождается отъ Отца или получаетъ Свое бытіе отъ Него, а только то, что Онъ, при готовомъ уже, получаемомъ Имъ бытіи отъ Отца, вслѣдствіе взаимообщенія раздѣляетъ съ Отцемъ все то, что Онъ имѣетъ относящагося къ условіямъ Божескаго существованія. Слѣдовательно и выраженіе: *Духъ принимаетъ отъ Сына* означаетъ вовсе не то, чтобы Духъ принималъ нѣчто отъ Сына для того, чтобы получить или имѣть Свое бытіе, а то, что Онъ, при готовомъ же, полученномъ Имъ бытіи отъ Отца только сораздѣляетъ съ Сыномъ все то, что относится къ Ихъ взаимному существованію наравнѣ съ Отцемъ.

Указываютъ далѣе на то, что Анастасій выраженіе Псалмопѣвца: *духомъ устъ Его вся сила ихъ* (Пс. 32, 6) объясняетъ въ томъ смыслѣ, что подъ устами разумѣетъ Сына Божія, а подъ духомъ исходящимъ изъ устъ—Св. Духа. Но онъ самъ себя здѣсь же объясняетъ, замѣчая, что Духъ, объ исхожденіи Котораго изъ устъ Единороднаго здѣсь рѣчь, „посылается не только отъ Отца, но и отъ Сына“ [1]), т. е. въ твореніе. Наконецъ указываютъ на то, что Анастасій, коснувшись преподанія Христомъ ученикамъ Св. Духа, выразился такъ, что Христосъ этимъ показалъ то, „что Святый Духъ изъ Него Самого существуетъ (ex se ipso ipsum existere), и что Онъ сообщилъ Его изъ Себя Самого, какъ бы изъ нѣкотораго сокровища“ [2]).

[1]) Spiritus oris ejus, i. e. Dei dicitur Spiritus Sanctus, os autem est Unigenitus, ac rursus Spiritus ex ipso procedens, et missus non solum a Patre, sed a Filio (ibid n. 22).

[2]) Ibid. n. 27. Ibid. 1328.

Но этимъ Анастасій хотѣлъ сказать не иное что, какъ то, что такъ часто повторялъ св. Кириллъ Александрійскій, а именно что Духъ не есть чуждый, а собственный Сыну въ разсужденіи сущности, и что Онъ, поэтому, не иначе нисходитъ въ міръ для откровенія здѣсь Своего существованія, какъ чрезъ Сына, и нисходитъ не какъ что либо внѣшнее или стороннее по отношенію къ Сыну, а какъ Его собственный Духъ, внутренно и нераздѣльно съ Нимъ соединенный и сопребывающій въ глубинахъ Божественнаго существа и отсюда, а не откуда либо совнѣ, ниспосылаемый Имъ людямъ.

Въ VII вѣкѣ.

§ 136.

Ученіе Максима исповѣдника и Софронія, патріарха іерусалимскаго.

Изъ восточныхъ учителей VII вѣка заслуживаетъ особеннаго вниманія по ученію объ исхожденіи Св. Духа знаменитый поборникъ православія въ борьбѣ съ монофелитами, *Максимъ исповѣдникъ.* Въ своемъ письмѣ къ пресвитеру Марину, изъ котораго дошли до насъ только отрывки, онъ передаетъ весьма замѣчательныя свѣдѣнія о томъ, въ какомъ смыслѣ латинскіе богословы его времени учили объ исхожденіи Духа не только отъ Отца, но и Сына, а вмѣстѣ съ этимъ ясно показываетъ и то, каково было воззрѣніе на этотъ предметъ, какъ его самого, такъ и всѣхъ восточныхъ современныхъ ему пастырей.

Успокоивая восточныхъ пастырей, смутившихся тѣмъ, что на западѣ стали учить объ исхожденіи Духа и отъ Сына, Максимъ писалъ здѣсь слѣдующее: „они (западные) приводили въ свое оправданіе изреченія латинскихъ отцевъ, а также Кирилла Александрійскаго (содержащіяся) въ священномъ тол-

кованіи, написанномъ имъ на св. евангелиста Іоанна. Этимъ они обнаружили, что не представляютъ Сына причиною Святаго Духа, ибо знаютъ, что одинъ Отецъ есть причина Сына и Духа, Одного по рожденію, Другого по исхожденію,—но лишь показываютъ, что Онъ чрезъ Него нисходитъ (προϊέναι), обозначая такимъ образомъ сродство и безразличіе сущности“ [1]). Замѣчательно здѣсь то, что Максимъ за мѣрило при опредѣленіи тогдашняго ученія латинянъ объ исхожденіи Духа и отъ Сына принимаетъ то, признаютъ ли они, согласно съ древними учителями, одного Отца причиною Сына и Святаго Духа, или не признаютъ,—и убѣдившись въ первомъ, утверждаетъ положительно, что они не признаютъ Сына причиною Святаго Духа, хотя и говорятъ объ исхожденіи Духа и отъ Сына. Какой же съ своею формулою Filioque соединяли смыслъ тогдашніе латинскіе богословы, не забывая о томъ, что одинъ Отецъ причина Сына и Духа, и что Сынъ не есть причина Св. Духа? На это Максимъ отвѣчаетъ тѣмъ, что они этимъ хотѣли показать лишь то, что Духъ чрезъ Сына нисходитъ (προϊέναι), вслѣдствіе единства и тождества Ихъ Божеской сущности. Выраженіе—δι᾽αὐτοῦ προϊέναι и само по себѣ взятое (на основаніи значенія προϊέναι, отличнаго отъ значенія ἐκπορεύεσθαι), скорѣе всего обозначаетъ собою посредствованіе Сына во временномъ исхожденіи Духа или посланничествѣ Его въ міръ, а не въ Его вѣчномъ исхожденіи или точнѣе сказать происхожденіи отъ Отца. Но еще болѣе закрѣпляетъ за нимъ такое же значеніе его связь съ предъидущимъ, гдѣ виновни-

---

[1]) Καὶ εἰς μὲν τὸ πρῶτον συμφώνους παρήγαγον χρήσεις Ῥωμαίων πατέρων, ἔτι μὲν καὶ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, ἐκ τῆς πονηθείσης αὐτῷ ἱερᾶς πραγματείας εἰς τὸν εὐαγγελιστὴν ἅγιον Ἰωάννην, ἐξ ὧν οὐκ αἰτίαν τὸν Υἱὸν ποιοῦντας τοῦ Πνεύματος σφᾶς αὐτοὺς ἀπέδειξαν, μίαν γὰρ ἴσασιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος τὸν Πατέρα αἰτίαν, τοῦ μὲν κατὰ τὴν γέννησιν τοῦ δὲ κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν, ἀλλ᾽ ἵνα καὶ δι᾽ αὐτοῦ προϊέναι δηλώσωσι, καὶ ταύτῃ τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον παραστήσωσι (Epist. ad Marin. Cypr. presbit. in Patr. curs. compl. graec. T. 91. col. 136).

чество въ отношеніи къ Духу совершенно отстранено отъ Сына, и приписано одному только Отцу, и въ такомъ точно смыслѣ, въ какомъ Онъ виновникъ Сына. Кромѣ того, не лишне при этомъ замѣтить, что въ такомъ именно, а не иномъ значеніи, употреблялъ означенное выраженіе, какъ мы уже видѣли, и самъ Кириллъ александрійскій въ своемъ комментаріѣ на Іоанна, которымъ, по замѣчанію Максима, между прочимъ руководились и западные учители въ своемъ ученіи объ исхожденіи Духа и отъ Сына. Къ этому нужно наконецъ присовокупить, что въ этомъ именно, а не иномъ смыслѣ вышеприведенныя изреченія Максимовы понималъ и самый латинскій переводчикъ его письма къ Марину, извѣстный писатель второй половины IX вѣка, *Анастасій библіотекарь*. „Мы", говоритъ онъ въ своемъ сборникѣ переводовъ съ греческаго языка, носящемъ названіе Collectanea, „перевели изъ письма того же святаго Максима, писаннаго къ пресвитеру Марину, мѣсто объ исхожденіи Святаго Духа, гдѣ онъ даетъ понять, что напрасно спорятъ съ нами греки, такъ какъ мы не считаемъ Сына причиною, или началомъ Духа Святаго, какъ они думаютъ, но, зная единство существа Отца и Сына, исповѣдуемъ, что какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, исходитъ Духъ Святый, разумѣя подъ исхожденіемъ только посланіе, онъ (св. Максимъ) благоразумно переводитъ и свѣдущихъ въ томъ и другомъ языкахъ склоняетъ къ миру, то есть, научаетъ и насъ и грековъ, что въ нѣкоторомъ отношеніи Духъ исходитъ, а въ другомъ не исходитъ отъ Сына,— и показываетъ, какъ трудно идіотизмъ одного языка перевести на другой" [1]).

---

[1]) Interpretati sumus ex epistola ejusdem sancti Maximi ad Marinum scripta presbyterum circumstantiam de Spiritus Sancti processione, ubi frustra causari contra nos innuit Graecos, cum nos non causam, vel principium Filium dicamus Spiritus Sancti, ut autumant, sed unitatem substantiae Patris ac Filii

Излишне говорить, что вышеозначенное воззрѣніе, высказанное Максимомъ въ оправданіе тогдашняго ученія западныхъ о Св. Духѣ было вмѣстѣ и его личнымъ и всѣхъ тогдашнихъ восточныхъ учителей воззрѣніемъ. Т. е. какъ самъ Максимъ, такъ и другіе современные ему восточные пастыри ни въ какомъ отношеніи не признавали Сына причиною Св. Духа, твердо держась того, что одинъ Отецъ есть причина, какъ Сына, такъ и Св. Духа, одного по рожденію, а другого по исхожденію, и если находили возможнымъ допустить какое либо участіе Сына въ исхожденіи Духа, то только въ исхожденіи, понимаемомъ въ смыслѣ временнаго исхожденія Духа въ твореніе, или временнаго его посольства.

Кромѣ того, знаменитый сподвижникъ Максимовъ *Софроній патріархъ іерусалимскій* ясно засвидѣтельствовалъ какъ свою, такъ и всей восточной церкви вѣру въ исхожденіе Духа отъ одного Отца въ своемъ исповѣданіи, въ которомъ членъ о Св. Духѣ, согласно съ символомъ никеоцареградскимъ, читался такъ: „вѣрую... и въ Духа Святаго, отъ Бога Отца исходящаго“ [1]). Это исповѣданіе вѣры, какъ извѣстно, было разсмотрѣно и одобрено на шестомъ вселенскомъ соборѣ, котораго отцы, замѣтимъ мимоходомъ, въ первомъ правилѣ касаясь вѣры въ Духа Святаго, исповѣданной 150 отцами на соборѣ, бывшемъ въ Цареградѣ при императорѣ Θеодосіѣ, выразились о себѣ между прочимъ такъ, что „они и самыя богословскія изреченія (собора) о Святомъ Духѣ пріемлютъ“ (τὰς θεολόγας περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος φωνὰς ἀσπαζόμενοι) [2]), чѣмъ

non nescientes, sicut procedit ex Patre, ita eum procedere fateamur ex Filio, missionem nimirum processionem intelligentes: pie iterpretans, utriusque linguae gnaros ad pacem erudiens, dum scilicet et nos et Graecos edocet secundum quiddam procedere, secundum quiddam non procedere Spiritum sanctum ex Filio: difficultatem exprimendi de alterius in alterius linguae proprietatem significans (Maxim. Bibliothec. veter. patr. Lugdun. 1676. T. 12. p. 834).

[1]) Biniii concil. T. V. p. 161.

[2]) Ibid. p. 319.

ясно показали то, что, по ихъ мнѣнію, здѣсь вполнѣ и точно высказано все, что̀ нужно знать о Духѣ, и что въ этихъ изреченіяхъ ничего нѣтъ ни излишняго, ни недостающаго.

Въ VIII вѣкѣ.

§ 137.

Ученіе Іоанна Дамаскина.

Переходимъ наконецъ къ вѣку осьмому, послѣднему вѣку, если не полнаго и внутренняго, то по крайней мѣрѣ наружно продолжающагося согласія между восточною и западною церквами относительно вѣроученія объ исхожденіи Св. Духа. Въ этомъ вѣкѣ, какъ извѣстно, явился на востокѣ одинъ изъ самыхъ замѣчательнѣйшихъ отцевъ и богослововъ, замѣчательный не въ томъ только отношеніи, что со всею строгостію слѣдовалъ древнецерковному вѣроученію христіанскому, но и въ томъ, что со всею полнотою и основательностію зналъ и съ такою же полнотою и отчетливостію изложилъ его въ своемъ сочиненіи, представившемъ въ себѣ первый замѣчательный опытъ и образецъ церковно-православной догматической системы. Мы разумѣемъ св. Іоанна Дамаскина, котораго догматика, занимающая первое между другими его сочиненіями мѣсто, даже на западѣ до нѣкотораго времени пользовалась уваженіемъ, на востокѣ же навсегда пріобрѣла, можно сказать, классическое значеніе. Какъ же онъ училъ объ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну?

Для того, чтобы имѣть правильное представленіе объ отношеніи между собою Троичныхъ Лицъ, Дамаскинъ прежде всего, согласно съ древнѣйшими учителями церкви, настойчиво требуетъ признавать въ Тройцѣ строгое единоначаліе, считая началомъ одного Отца, такъ какъ при этомъ только условіи и можетъ быть сохранено единство въ Божествѣ, при

Его троичности. „Хотя я говорю, разсуждаетъ онъ, о трехъ ипостасяхъ, однако называю одно начало (ἀρχή); ибо Отецъ есть начало Сына и Духа, не по времени, но по причинности, потому что изъ Отца есть Слово и Святый Духъ, хотя и не послѣ Отца. Какъ изъ огня—свѣтъ, и огонь по времени не прежде свѣта (ибо невозможно бытіе огня безсвѣтнаго, но огонь есть начало и причина происходящаго изъ него свѣта), такъ и Отецъ есть начало и причина Слова и Духа, потому что Слово и Духъ изъ Отца... Я исповѣдую, слѣдовательно, одно начало, какъ естественную причину (αἰτίαν φυσικόν) Слова и Духа, а именно Отца" [1]). Развивая и точнѣе опредѣляя эту же самую мысль въ своей догматикѣ, онъ говоритъ: „Отецъ есть начало и причина образа бытія по естеству (τοῦ πως εἶναι φυσικῶς). Сынъ изъ Отца чрезъ рожденіе, Святый Духъ также изъ Отца, но не чрезъ рожденіе, а чрезъ исхожденіе... Все, что имѣетъ Сынъ, имѣетъ и Духъ изъ Отца, и самое бытіе,—а если бы не было Отца, не было бы ни Сына, ни Духа, и если бы чего не имѣлъ Отецъ, того не имѣли бы ни Сынъ, ни Духъ. И чрезъ Отца, т. е. потому, что есть Отецъ, есть Сынъ и Духъ и чрезъ Отца Сынъ и Духъ имѣютъ все, что Они имѣютъ, т. е. потому, что это имѣетъ Отецъ... Одинъ поистинѣ есть Богъ, Богъ и Слово и Его Духъ... Одинъ Богъ—Святая Тройца, потому что Сынъ и Духъ относятся къ одной причинѣ" (εἰς ἓν αἴτιον Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀναφερομένων) [2]). Изъ приведенныхъ мѣстъ совершенно ясно и очевидно какъ то, что по Дамаскину одинъ только исключительно долженъ быть признаваемъ Отецъ началомъ или виновникомъ по бытію Сына и Святаго Духа, такъ и то, что Сынъ и Духъ должны быть признаваемы совершенно одинаково чуждыми отеческаго свой-

---

[1]) Contr. manich. n. 4. Curs. patr. compl. graec. T. 94. col. 1510.
[2]) De fide orthodox lib. I. c. 8. Curs. T. 94. col. 829.

ства виновности или причинности въ Божествѣ, а вмѣстѣ съ симъ должны быть представляемы стоящими въ совершенно одинаковомъ отношеніи къ своему началу или причинѣ, по зависимости отъ ней бытія Своего. Прямой же выводъ отсюда тотъ, что какъ Духъ Святый не можетъ быть мыслимъ, какъ соучастникъ Отца въ рожденіи Имъ Сына, такъ точно и Сынъ ни въ какомъ отношеніи не можетъ быть представляемъ соучастникомъ Отца въ изведеніи Имъ изъ Себя Святаго Духа. Потому то Дамаскинъ, въ частности касаясь того, кому именно Духъ обязанъ Своимъ бытіемъ, въ одномъ Отцѣ указываетъ для Него основаніе и источникъ. „Св. Духъ, говоритъ онъ, исходитъ, и не есть ни начало, ни нерожденное, ибо основаніемъ и источникомъ (αἰτία καὶ πηγή) имѣетъ Отца“ [1]. И въ другомъ мѣстѣ: „единственная причина (Духъ) есть Отецъ“ (μόνος αἴτιος ὁ Πατήρ) [2].

Но мало того, что Дамаскинъ столь яснымъ и опредѣленнымъ ученіемъ своимъ объ единоначаліи въ Тройцѣ исключаетъ косвенно всякую мысль о какого бы то ни было рода виновническомъ участіи Сына въ происхожденіи Духа, т. е. Filioque или per Filium; онъ неоднократно и совершенно прямо говоритъ противъ этого, какъ бы имѣя нарочитую цѣль отклонить всякую мысль о виновническомъ отношеніи Сына къ Св. Духу. Такъ напр. онъ говоритъ: „Святый Духъ есть Духъ Бога и Отца, какъ изшедшій отъ Него; Онъ также называется и Духомъ Сына, такъ какъ Онъ чрезъ Сына является и сообщается твари, но не такъ какъ бы Онъ изъ Него имѣлъ свое бытіе“ [3]. Здѣсь послѣдними словами: „но не такъ, чтобы Онъ

[1]) De recta sentent. n. 1. Patr. curs. compl. graec. T. 94. col. 1421.

[2]) De fid. orthodox. lib. I. c. 12. Ibid. col. 849.

[3]) Πνεῦμα ἅγιον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ὡς ἐξ αὐτοῦ ἐκπορευόμενον ὅπερ καὶ τοῦ Υἱοῦ λέγεται, ὡς δι' αὐτοῦ φανερούμενον, καὶ τῇ κτίσει μεταδιδόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὴν ὕπαρξιν (Homil. in Sabbat. Sanct. n. 4. Patr. curs. compl. graec. T. 96. col. 605).

изъ Него имѣлъ свое бытіе“, положительно и рѣшительно отрицается всякое виновничество у Сына по отношенію къ бытію Св. Духа. Предполагать, что будто бы здѣсь отрицается у Сына только творческое виновничество въ отношеніи къ Духу, и ничуть не исключается въ данномъ случаѣ Его внутреннеипостасное виновничество наравнѣ съ Отцемъ, совершенно неумѣстно и неосновательно, потому что совершенно противъ этого—прямой контекстъ рѣчи. Послѣдняя прибавка объ отношеніи Сына къ Духу, ясно, составляетъ собою прямое и нарочитое противоположеніе тому, что приписывается прежде Отцу въ отношеніи къ Св. Духу словами: „какъ отъ Него исходящій“. Но Отцу приписывается здѣсь вѣчное и внутреннеипостасное исхожденіе изъ Него Св. Духа, слѣдовательно и у Сына отрицается участіе въ этомъ именно, а не иномъ происхожденіи по бытію своему Св. Духа.

Въ такомъ, конечно, смыслѣ должны быть понимаемы и другія подобныя мѣста, въ которыхъ совмѣстно съ тѣмъ, какъ изображается нераздѣльность Духа съ Сыномъ по единству существа и общей жизнедѣятельности, дѣлается оговорка: „Духъ не изъ Сына“ [1]), что имѣетъ видъ того предостереженія, чтобы отсюда не приходилъ кто либо къ тому выводу, что Духъ происходитъ и отъ Сына, подобно тому, какъ происходитъ отъ Отца [2]).

---

[1]) De himno Trisag. n. 27. in Patr. curs. compl. graec. T. 95. col. 60; De fid. orthodox. lib. I. c. 8. Ibid. T. 94. col. 832. Ibid. c. 12. col. 249.

[2]) „Духъ есть личное изведеніе (ἐκπόρευμα καὶ πρόβλημα) изъ Отца, принадлежащій Сыну, но не изъ Сына“ (ἐκ Πατρὸς μὲν, Υἱοῦ δὲ, καὶ μὴ ἐξ Υἱοῦ) (De himn. Trisag. n. 27. Ibid. 95. col. 60).

„О Духѣ мы говоримъ, что Онъ изъ Отца, и называемъ Его Духомъ Отца; но мы не говоримъ, что Онъ изъ Сына“ (ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν). De fid. orthodox. lib. I. c. VIII. Patr. curs. compl. graec. T. 94. col. 832.

„Духъ Святый не есть Сынъ Отца, а Духъ Отца, какъ отъ Отца исходящій. Онъ есть Духъ и Сына, но не потому, что изъ Него“ (καὶ Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ). Ibid. c. 12. Patr. curs. graec. T. 94. c. 849.

Между тѣмъ, не смотря на все это, и у Дамаскина встрѣчается не мало такихъ мѣстъ, которыя западнымъ богословамъ даютъ поводъ видѣть въ немъ прямаго сторонника если не Filioque, то per Filium [1]). Въ этомъ отношеніи особеннаго вниманія заслуживаютъ тѣ мѣста, въ которыхъ Дамаскинъ объ исхожденіи Духа выражается по буквѣ совершенно согласно съ формулою per Filium. Такъ въ своемъ *точномъ изложеніи православной вѣры*, касаясь отношеній между ипостасями Св. Троицы, онъ между прочимъ говоритъ: „Отецъ есть умъ (νοῦς), глубина (ἄβυσσος), Слово, родитель Слова, и чрезъ Слово изводитель открывающаго Его Духа (διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος). И чтобы не говорить много,—у Отца нѣтъ иного Слова (Λόγος), премудрости, силы, воли, кромѣ Сына, который есть единая сила Отца, предустрояющаго твореніе всѣхъ вещей... Духъ же Святый есть сила Отца, открывающая сокровенное въ Божествѣ; отъ Отца чрезъ Сына исходящая такъ, какъ знаетъ самъ Духъ, только не чрезъ рожденіе (τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ Πατρός, ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν αὐτός, οὐ γεννητῶς); почему Духъ Святый и есть завершитель творенія всѣхъ вещей... Отецъ есть источникъ и причина Сына и Св. Духа, Отецъ же одного Сына родитель и изводитель (προβολεύς) Святаго Духа... Сынъ есть Сынъ... отъ Отца; но Духъ Святый не есть Сынъ Отца, а Духъ Отца, какъ отъ Отца исходящій. Онъ есть Духъ и Сына, но не потому, что изъ Него, а потому, что чрезъ Него изъ Отца исходитъ (καὶ Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον); ибо единственная причина есть Отецъ“ [2]).

[1]) Лангенъ § 29.

[2]) De fid. orthodox. lib. I. cap. 12 in Patr. curs. compl. graec. T. 94. col. 848 et 849.

Подобнымъ же образомъ Дамаскинъ выражается въ сочиненіи: contr. Manich., гдѣ говоритъ: „я не говорю, что Онъ, не будучи прежде Отцемъ,

Но спрашивается, что такое имѣлъ въ мысли своей Дамаскинъ, выражаясь о Духѣ, что Онъ *исходитъ отъ Отца чрезъ Сына*? То ли самое онъ этимъ хотѣлъ показать, что выражается вновь придуманною на западѣ формулою per Filium, или соединялъ съ этимъ иную мысль? Если бы здѣсь у Дамаскина была та мысль, что хотя Духъ по преимуществу имѣетъ бытіе Свое отъ Отца, но нѣчто для того же бытія заимствуетъ и изъ Сына или чрезъ Сына, такъ что безъ этого Онъ не былъ бы полнымъ и всецѣлымъ Духомъ Божіимъ, то въ этомъ случаѣ Дамаскинъ не могъ бы признавать Отца въ собственномъ смыслѣ виновною или источною причиною Духа, и если не каждый разъ, когда онъ говоритъ объ исхожденіи Духа отъ Отца, то по крайней мѣрѣ хоть однажды долженъ бы былъ высказать ту мысль, что хотя Духъ происходитъ отъ Отца, но не иначе, какъ при содѣйствіи Сына, такъ что если бы этого не было, то и не существовалъ бы Духъ, или не былъ бы полнымъ и совершеннымъ Духомъ. Но ничего подобнаго нигдѣ онъ не говоритъ, а вмѣсто этого, какъ мы видѣли, твердо и непоколебимо стоитъ на томъ, что единственная причина, основаніе и источникъ какъ Сына, такъ равно и Духа Святаго есть Отецъ, такъ что если бы не было Отца, то одинаково не было бы какъ Сына, такъ и Духа Святаго, и если бы чего либо не имѣлъ Отецъ, то этого одинаково не имѣли бы какъ Сынъ, такъ и Духъ Святый. Если, поэтому, согласно съ сторонниками per Filium, и предположить, что здѣсь рѣчь не о временномъ, а вѣчномъ исхожденіи Духа чрезъ Сына, то, строго держась точки зрѣнія Дамаскина, не иначе можно понимать

сталъ Отцемъ послѣ; но Онъ всегда былъ, имѣя изъ Себя свое Слово, и чрезъ свое Слово исходящаго изъ Себя своего Духа" (n. 5).

И въ другомъ сочиненіи — de hymno Trisag. „Св. Духъ происходитъ (προϊὸν) изъ Отца чрезъ Сына и Слово, но не какъ Сынъ" (οὐχ υἱϊκῶς) (n. 28 in Patr. curs. compl. graec. T. 95. col. 60).

это исхожденіе, какъ въ томъ смыслѣ, что Духъ, вѣчно происходя всецѣло отъ Отца, совѣчно съ симъ и исходитъ чрезъ Сына, исходитъ съ Своимъ уже готовымъ и цѣлостнымъ бытіемъ, какъ полный и всецѣло равный по бытію Сыну Духъ, точнѣе же говоря, Онъ не исходитъ, а проходитъ чрезъ Сына, какъ бы чрезъ нѣкую ближайшую къ Нему и родственную Ему среду.

Но умѣстнѣе всего предположить, что въ вышеозначенныхъ мѣстахъ, говоря объ исхожденіи Духа чрезъ Сына, Дамаскинъ разумѣлъ здѣсь не вѣчное, а временное исхожденіе Духа въ твореніе при посредствѣ Сына, по примѣру прежнихъ отцевъ (напр. Епифанія, Кирилла александрійскаго, Максима), соединяя неразрывно съ нимъ мысль и о вѣчномъ исхожденіи Духа отъ Отца. Самая форма выраженія: „Духъ отъ Отца чрезъ Сына исходитъ", уже естественно вызываетъ представленіе о томъ, что Духъ, проистекая изъ Отца, и проходя чрезъ Сына, какъ бы нисходитъ куда-то ниже и далѣе области Божественнаго существа, т. е. въ твореніе. Между тѣмъ въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ исхожденіе Духа чрезъ Сына поставляется въ прямой и внутренней связи съ такого рода дѣятельностію Св. Духа, которая должна быть относима не къ внутренней жизни существа Божія, а ко внѣшнему откровенію или домостроительству Божію въ мірѣ. Такъ Дамаскинъ, выражаясь о Св. Духѣ, что Его изводитель чрезъ Слово есть Отецъ (διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος); здѣсь же прилагаетъ къ Св. Духу, какъ опредѣляющее свойство, то, что̀ Онъ открываетъ или проявляетъ Собою, конечно, вовнѣ Отца. То же опредѣляющее качество соединяетъ онъ съ своимъ представленіемъ объ исходящемъ чрезъ Сына Духѣ, когда нѣсколько далѣе говоритъ о Духѣ, что Онъ есть сила Отца, открывающая сокровенное въ Божествѣ, отъ Отца чрезъ Сына исходящая (ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ Πατρὸς ἐκ

Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη). Кромѣ того, здѣсь же непосредственно указываетъ онъ и на ту черту въ Духѣ, что Онъ есть завершитель творенія всѣхъ вещей. Ясный знакъ, что Дамаскинъ, говоря здѣсь о вѣчномъ исхожденіи Духа отъ Отца, вмѣстѣ съ этимъ соединялъ мысль и о Его временномъ нисхожденіи въ міръ для выполненія здѣсь предназначенной Ему дѣятельности. Здѣсь и въ этомъ послѣднемъ случаѣ умѣстно было приписать Сыну посредничество между Духомъ и Отцемъ. Но, что всего важнѣе, въ концѣ этого же самаго разсматриваемаго нами мѣста самъ Дамаскинъ дѣлаетъ самое строгое разграниченіе между исхожденіемъ Духа чрезъ Сына и исхожденіемъ Его отъ Отца, заключая рѣчь свою о Духѣ такимъ образомъ: „Духъ Святый не есть Сынъ Отца, а Духъ Отца, какъ отъ Отца исходящій. Онъ есть и Духъ Сына, но не потому, что изъ Него, а потому, что чрезъ Него изъ Отца исходитъ“ [1]). Употребленная имъ здѣсь въ рѣчи форма противоположенія ясно показываетъ, что хотя онъ употребилъ одинъ и тотъ же глаголъ—исходитъ—ἐκπορεύεται—для обозначенія извѣстнаго отношенія Св. Духа и къ Отцу и къ Сыну, но въ послѣднемъ случаѣ соединялъ съ нимъ далеко не тотъ смыслъ, въ какомъ употребилъ его въ первомъ. Что именно Дамаскинъ разумѣлъ подъ выраженіемъ: *Духъ исходитъ чрезъ Сына* въ противоположность тому, что тотъ же Духъ вѣчно исходитъ или происходитъ отъ Отца или изъ Отца, этого онъ здѣсь не показываетъ. Но этотъ недостатокъ совершенно восполняютъ другія въ его сочиненіяхъ параллельныя мѣста, изъ которыхъ легко можно увидѣть, что подъ исхожденіемъ Духа чрезъ Сына онъ разумѣлъ ничто иное, какъ Его временное нисхожденіе въ твореніе для продолженія начатаго Сыномъ Божіимъ откровенія Божества въ міръ.

---

[1]) De f.d. orthox. lib. I. c. 12. in Patr. curs. compl. graec. T. 94. col. 848 et 849.

Въ этомъ отношеніи прежде всего заслуживаетъ особеннаго вниманія то мѣсто, съ которымъ мы уже встрѣчались, и которое читается такъ: „Духъ Святый есть Духъ Бога и Отца, какъ отъ Него изшедшій, Онъ также называется и Духомъ Сына, такъ какъ Онъ чрезъ Сына является и сообщается твари, но не такъ, какъ бы Онъ изъ Него имѣлъ Свое бытіе“ [1]). Ясно, что это мѣсто не только по мысли, но и по самому строенію рѣчи совершенно сходно съ вышеприведеннымъ и разсматриваемымъ нами мѣстомъ. Какъ тамъ, такъ и здѣсь рѣчь о томъ, почему Духъ называется Духомъ не только Отца, но и Сына. Какъ тамъ причина тому, почему Духъ называется Духомъ Отца, поставляется въ томъ, что Духъ отъ Отца исходитъ, такъ точно и здѣсь. Какъ тамъ говорится, что Духъ называется Духомъ Сына не потому, чтобы Онъ былъ изъ Него, или имѣлъ Свое бытіе изъ Него, такъ точно и здѣсь. Но тогда какъ въ первомъ мѣстѣ говорится, что Духъ называется Духомъ Сына потому, что Онъ *чрезъ Сына исходитъ*, въ послѣднемъ выраженіе *чрезъ Сына исходитъ* замѣняется словами: *чрезъ Сына является и сообщается твари*. Ясный знакъ, что употребленное Дамаскинымъ въ первомъ мѣстѣ выраженіе: Духъ *чрезъ Сына исходитъ*—δι' Υἱοῦ ἐκπορεύεται—было у него совершенно равносильно выраженію: *чрезъ Сына является и сообщается твари*—δι' Υἱοῦ φανεροῦται καὶ τῇ κτίσει μεταδίδοται.

Подобное же значеніе имѣютъ и другія мѣста, въ которыхъ говорится о посредничествѣ Сына между Духомъ и Отцемъ, и это посредничество полагается въ томъ, что Духъ чрезъ Сына или открывается намъ, подобно сіянію солнца, обнаруживающемуся при посредствѣ луча, или чрезъ Него намъ подается [2]).

[1]) Homil. in Sabbat. s. n. 4.

[2]) „О Духѣ мы говоримъ, что Онъ изъ Отца, и называемъ Его Духомъ Отца; но мы не говоримъ, что Онъ изъ Сына, называемъ же Его Духомъ Сы-

Сторонники per Filium кроме того указывают еще на то, что Дамаскин Духа называет образомъ Сына, равно какъ Сына образомъ Отца[1]), а также и на то, что онъ Отца, Сына и Духа сравниваетъ то съ умомъ, словомъ и дыханіемъ[2]), то съ солнцемъ, свѣтомъ и лучемъ, то съ источникомъ, водою, (νᾶμα) и теченіемъ (προχοή), то съ древеснымъ стволомъ (розы), цвѣтомъ и благовоніемъ[3]), въ чемъ будто бы выражается та мысль, что изъ Отца происходитъ Сынъ, чрезъ Сына же Св. Духъ. Но спрашивается, хотѣлъ ли самъ Дамаскинъ своими сравненіями выразить эту мысль? Это ни изъ чего не видно! Подобно прежнимъ учителямъ церкви, онъ пользуется этими аналогіями, вполнѣ сознавая ихъ слабость и неточность, и употребляя ихъ только для уясненія троичности Лицъ въ Богѣ при единствѣ существа, которымъ обладаетъ Отецъ, какъ виновникъ, а Сынъ и Духъ, какъ происходящіе и зависимые отъ Него по своему битію. Если же онъ, придерживаясь всегдашняго порядка въ счисленіи лицъ[4]), Сына поставляетъ послѣ Отца и прежде Св. Духа, то есть, на срединѣ между Ними, то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы онъ допускалъ посред-

---

на... и исповѣдуемъ, что Онъ открылся и подается намъ чрезъ Сына (δι' Υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι); ибо Онъ дунулъ и сказалъ Своимъ ученикамъ: пріимите Св. Духа; какъ изъ солнца лучъ и сіяніе, потому что оно есть источникъ луча и сіянія; чрезъ лучъ намъ сообщается сіяніе, и оно есть то, которое освѣщаетъ насъ и въ которомъ мы принимаемъ участіе" (De fid. orthodox. lib. I, c. 8. Patr. curs. T. 94. col. 833).

Изъясняя членъ символа никео-цареградскаго о Св. Духѣ, между прочимъ говоритъ: „подобно мы вѣруемъ и во Св. Духа, Господа, и животворащаго, изъ Отца исходящаго, и въ Сынѣ почивающаго... исходящаго изъ Отца и чрезъ Сына подаваемаго" (De fid. orthodox. lib. I. c. 8).

[1]) De imag. orat. III. n. 18. Ibid. col. 1340.

[2]) Ibid. n. 20. col. 1340.

[3]) Ibid. n. 21. col. 1341.

[4]) Конечно, руководясь этимъ, Дамаскинъ писалъ о Св. Духѣ слѣдующее: „О Духѣ Божіемъ мы научены, что Онъ слѣдуетъ за Словомъ и являетъ Его силу (φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν)... Мы мыслимъ Его не какъ безличное дыханіе..

ствующее со стороны Сына участіе въ происхожденіи отъ Отца Святаго Духа. И сами по себѣ строго понятыя вышеозначенныя аналогіи не даютъ собою прямо этой мысли, потому что слово при своемъ произнесеніи способствуетъ не къ происхожденію, а только къ выявленію уже готоваго присущаго организму дыханія,—ручей также способствуетъ не къ происхожденію, а только къ прохожденію истекающей изъ источника воды для образованія потока, равно какъ лучъ и цвѣтъ розы посредствуютъ не происхожденію, а только прохожденію и проявленію, первый—изъ солнца свѣта, а второй—возникающаго изъ розоваго ствола благоуханія [1]). Но важнѣе всего то, что Дамаскинъ, изображая вѣчныя отношенія между Лицами Тройцы, иногда поставляетъ и Св. Духа на серединѣ между Отцемъ и Сыномъ, приписывая такимъ образомъ Ему посредствующее значеніе въ отношеніяхъ Сына къ Отцу. „Духъ, говоритъ онъ, есть Богъ, образующій посредство между нерожденнымъ и рожденнымъ (μέσον τοῦ ἀγεννήτου καὶ τοῦ γεννητοῦ) и чрезъ Сына соединенный съ Отцемъ... изъ Отца исходящій безъ разстоянія и въ Сынѣ почивающій“ [2]). Въ какомъ смыслѣ

но какъ существенную силу (δύναμιν οὐσιώδη), созерцаемую въ своей собственной ипостаси, изъ Отца исходящую и въ Словѣ почивающую (ἀναπαυομένην) и Его являющую (αὐτοῦ οὖσαν ἐκφαντικήν), которая не отдѣляется отъ Бога, въ Которомъ она есть, и отъ Слова, за Которымъ она слѣдуетъ... Ибо не было времени, когда бы Отцу недоставало Слова, или Слову Духа“ (De fid. orth. lib. I. c. 8).

[1]) Можно замѣтить, что подобное посредничество Сына между Духомъ и Отцемъ допускалъ и *Германъ, патріархъ константинопольскій*, и понималъ его тоже въ смыслѣ посредствованія Сына Духу не въ вѣчномъ происхожденіи Его отъ Отца, а во временномъ откровеніи Имъ Себя въ мірѣ. Въ сочиненіи его Rerum ecclesiasticarum contemplatio читаемъ слѣдующее: „какъ солнце есть источникъ и причина луча и сіянія, а чрезъ лучъ сіяніе намъ передается и оно-то освѣщаетъ насъ и пріемлется нами; такъ и Богъ Отецъ есть источникъ и причина Сына и Святаго Духа, Духъ же отъ Отца исходящій, чрезъ Сына подается и является“: τὸ δὲ Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον δι' Υἱοῦ διαδίδοται καὶ πεφανέρωται. In Patr. curs. compl. graec. T. 98. col. 432.

[2]) Ibid. c. 13.

Дамаскинъ признаетъ здѣсь Духа посредствующимъ между Сыномъ и Отцемъ, этого не говоритъ прямо. Но судя по сдѣланному имъ дополненію: „Духъ изъ Отца исходящій и въ Сынѣ почивающій", должно полагать, что его мысль заключается въ томъ, что Духъ, хотя исходитъ изъ Отца, но никогда не раздѣляется съ Нимъ, такъ какъ вѣчно и непосредственно отъ Него исходитъ, не отдѣляется Онъ и отъ Сына, такъ какъ, вѣчно исходя отъ Отца, вѣчно почиваетъ въ Сынѣ [1]). Вслѣдствіе же того и другого Онъ образуетъ собою всегдашнее посредство между Сыномъ и Отцемъ, служа какъ бы естественнымъ и посредствующимъ звѣномъ, внутренно и нераздѣльно связывающимъ и объединяющимъ Ихъ между Собою. Впрочемъ какъ бы то ни было, Дамаскинъ во всякомъ случаѣ совершенно ясно и неоспоримо признаетъ за Святымъ Духомъ вѣчное посредствованіе между Сыномъ и Отцемъ въ Ихъ отношеніяхъ между Собою. Правда, онъ къ этому прямому и рѣшительному положенію дѣлаетъ слѣдующую прибавку: и чрезъ Сына Духъ соединяется съ Отцемъ. Но этою прибавкою онъ не уничтожаетъ, а только ограничиваетъ свое прежнее положеніе, выражая этимъ ту мысль, что хотя Духъ вѣчно посредствуетъ Сыну въ Его единеніи съ Отцемъ, но въ свою очередь и Самъ при посредствѣ Сына соединяется съ Отцемъ. Естественно теперь спросить, было ли бы умѣстно на основаніи вышесказаннаго приписать Дамаскину ту мысль, будто бы Святый Духъ посредствуетъ Сыну въ Его рожденіи отъ Отца? Если же подобное предположеніе относительно Дамаскина представляется страннымъ, то не менѣе будетъ странно предполагать въ немъ и то, будто бы онъ тѣмъ самимъ, что приписывалъ въ извѣстномъ отношеніи посредство Сыну между

[1]) Что Духъ, исходя изъ Отца, почиваетъ въ Сынѣ, это составляетъ обычный образъ представленія Дамаскина о вѣчномъ отношеніи Духа къ Сыну. См. De fil. orthod x. lib. I. c 8 et 13.

Духомъ и Отцемъ, допускалъ уже Его посредствованіе въ вѣчномъ происхожденіи Духа отъ Отца.

Такимъ образомъ Дамаскинъ, если и выражался о Св. Духѣ, что Онъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, то съ этою формулою соединялъ не иную мысль, какъ только ту, что Св. Духъ, тогда какъ исходитъ отъ Отца вѣчно, въ смыслѣ Своего происхожденія или заимствованія Своего бытія отъ Него, вмѣстѣ съ симъ чрезъ Сына исходитъ временно, исходитъ въ смыслѣ Своего нисхожденія въ міръ—къ тварямъ.

§ 138.

Замѣчаніе объ ученіи Тарасія, константинопольскаго патріарха, и отношеніе къ нему седьмаго вселенскаго собора.

Должно полагать, что такую же мысль, съ подобною формулою о Св. Духѣ соединялъ и Тарасій, патріархъ константинопольскій, который въ своемъ посланіи къ восточнымъ патріархамъ членъ о Св. Духѣ изложилъ такъ: „вѣрую... и въ Духа Святаго, Господа животворящаго *изъ Отца чрезъ Сына исходящаго* (καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν Κύριον καὶ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον [1]). Седьмой вселенскій соборъ, на которомъ разсмотрѣно было это посланіе, ничего не возражалъ противъ формулы Тарасіевой о Св. Духѣ, руководясь въ семъ случаѣ вѣроятно тѣмъ соображеніемъ, какимъ руководился Максимъ исповѣдникъ, т. е. что можно выражаться о Духѣ, что Онъ, исходя отъ Отца, вмѣстѣ съ симъ исходитъ и отъ Сына или чрезъ Сына, но только въ первомъ случаѣ нужно разумѣть вѣчное исхожденіе Духа, а въ последнемъ временное Его исхожденіе или посланничество. Сами же отцы собора свою вѣру въ Духа Святаго, какъ извѣстно, исповѣдали по символу никео-цареградскому, назвавъ содер-

[1]) Epist. ad summ. sacerd. in Patr. curs. compl. graec. T. 98. col. 1461.



жимую въ немъ вѣру *вѣрою апостольскою*, *вѣрою отеческою*, *вѣрою православною*, *вѣрою*, *утвердившею вселенную*, и присовокупивъ къ сему слѣдующее: „мы слѣдуемъ древнему узаконенію церкви, мы сохраняемъ опредѣленія отцевъ, а тѣхъ, которые прилагаютъ что либо или отъемлютъ у церкви, предаемъ анаѳемѣ“ [1]).

Этимъ мы заканчиваемъ свой обзоръ ученія отцовъ восточной церкви объ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну, останавливаясь съ нимъ тамъ, гдѣ не вдали уже лежитъ тотъ предѣлъ, которымъ наружное согласіе западной церкви съ восточною по вопросу объ исхожденіи Духа оканчивается, уступая мѣсто видимому и полному разногласію въ этомъ пунктѣ между востокомъ и западомъ,—разногласію, дошедшему до раздѣленія церквей.

Ученіе объ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну на Западѣ.

Теперь намъ слѣдуетъ обратиться къ пастырямъ и учителямъ Запада и разсмотрѣть, какъ они учили объ отношеніи Духа къ Отцу и Сыну въ обозрѣваемый нами періодъ.

Въ концѣ IV-го и въ V-мъ вѣкѣ.

§ 139.

Современный второму вселенскому собору *бл. Іеронимъ* строго держался древне-церковнаго ученія объ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну и согласно съ восточными пастырями

---

[1]) Labbei concil. Paris. 1644. T. XVIII. p. 600. Нужно замѣтить, что на седьмомъ же вселенскомъ соборѣ было разсмотрѣно и одобрено исповѣданіе вѣры *св. Ѳеофила, патріарха іерусалимскаго*, въ которомъ членъ о Св. Духѣ былъ изложенъ такъ: „вѣруемъ... и въ единаго Духа Святаго, *вѣчно* отъ Отца исходящаго... Отцу и Сыну совѣчнаго, единосущнаго и равночестнаго...“ (Ibid. p. 331 et 334).

училъ, что „Онъ исходитъ отъ Отца, и по причинѣ общенія естества посылается отъ Сына“ [1]).

Но начавшій съ конца четвертаго вѣка свою богословскую дѣятельность, *бл. Августинъ* уже повидимому не удовлетворяется этимъ древнимъ ученіемъ о Св. Духѣ, и полагаетъ умѣстнымъ пополнить его появившимся въ его время на Западѣ мнѣніемъ о Св. Духѣ, какъ о Духѣ взаимной любви между Отцемъ и Сыномъ и объ Его исхожденіи не только отъ Отца, но и Сына. Въ своемъ сочиненіи De fide et symbolo, написанномъ въ 397-мъ году, указавъ на то, что древніе ученые толкователи слова Божія учили о Св. Духѣ только тому, что Онъ одолженъ бытіемъ Своимъ Отцу, изъ Котораго—все, и остерегались считать Его рожденнымъ отъ Отца, подобно Сыну, или происшедшимъ отъ Сына, подобно внуку, онъ къ этому присовокупляетъ слѣдующее: „нѣкоторые однако же осмѣлились считать Его за самое общеніе Отца и Сына и, такъ сказать, за божественность ихъ... Они слѣдовательно называютъ Святымъ Духомъ ту самую божественность, подъ которою разумѣется, какъ они думаютъ, взаимная любовь между собою Того и Другого, каковое мнѣніе подтверждаютъ различными мѣстами священнаго Писанія“ [2]). Въ другихъ же болѣе позднихъ своихъ сочиненіяхъ (особенно—de Trinitate, написанномъ въ 416 г.) Августинъ и самъ повидимому совершенно раздѣляетъ и оправдываетъ это мнѣніе, часто повторяя, что Св. Духъ есть взаимная любовь Отца и Сына, что Онъ есть Духъ Обоихъ, Отца и Сына, а вслѣдъ засимъ часто и твердо настаиваетъ на томъ, что Духъ исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына. Это обстоятельство, понятно, даетъ для западныхъ богослововъ самый

[1]) De Patre egreditur et propter societatem naturae a Filio mittitur (In Isaiam lib. XVI. c. 57. vers. 16).

[2]) De fid. et symbol. c. 9. n. 19.

довлѣющій поводъ къ тому, чтобы Августина считать не только прямымъ сторонникомъ, но и главнымъ виновникомъ утвердившагося на Западѣ Filioque. Но если бы и такъ было, то это показывало бы только то, что западное Filioque ведетъ свое начало не отъ древне-вселенской и апостольской церкви, а отъ Августина, который, перенявъ его отъ нѣкоторыхъ только ученыхъ, помогъ своимъ авторитетомъ его распространенію и утвержденію на Западѣ, и что, поэтому, Filioque нужно бы назвать скорѣе августиніанскимъ, чѣмъ древне-церковнымъ ученіемъ. Между тѣмъ, не оспаривая того, что Августинъ своимъ ученіемъ о Св. Духѣ, помимо своей воли, могъ подготовить очень удобную почву для позднѣйшаго западнаго Filioque, мы позволяемъ себѣ усумниться въ томъ, чтобы его собственное ученіе объ исхожденіи Духа отъ Отца и Сына было по своей мысли вполнѣ тождественнымъ съ позднѣйшимъ Filioque, хотя по буквѣ было совершенно съ нимъ схоже. Кромѣ того, что̀ весьма важно, онъ, какъ ниже увидимъ, своего личнаго ученія объ исхожденіи Духа, какого бы рода оно ни было, вовсе не думалъ возвышать надъ обыкновеннымъ частнымъ мнѣніемъ, требуя отъ всѣхъ относительно Св. Духа вѣрить не тому, что онъ высказывалъ о Немъ предположительно и гадательно, а тому, чему положила вѣровать древняя вселенская церковь.

Излишне было бы распространяться о томъ, что Августинъ часто повторяетъ то положеніе, что Духъ есть Духъ Обоихъ—Отца и Сына и въ связи съ нимъ всегда ставитъ ту мысль, что Духъ исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына. „Не можемъ сказать, говоритъ онъ напр., что Святый Духъ не исходитъ отъ Сына, потому что не напрасно тотъ же Духъ называется Духомъ Отца и Сына [1]). Ибо священное

[1]) De Trinit. lib. IV, c. 20. n. 29.

Писаніе говоритъ, что Онъ есть Духъ Обоихъ... А что Онъ исходитъ отъ Того и Другого, этому мы научаемся изъ того, что Самъ Сынъ говорилъ: *отъ Отца исходитъ,* а, воскреснувъ изъ мертвыхъ и явившись ученикамъ Своимъ, Онъ дунулъ и сказалъ: *пріимите Духъ Святъ* (Іоан. 20, 22), чтобы чрезъ это показать и то, что Онъ и отъ Него исходитъ“ [1]). Или же въ другомъ своемъ сочиненіи онъ такъ разсуждаетъ: „почему намъ не вѣровать, что Св. Духъ исходитъ и отъ Сына, когда Онъ есть Духъ также Сына? Ибо, если бы Онъ не исходилъ отъ Него, то, явившись ученикамъ послѣ Своего воскресенія, Онъ—Сынъ—не дунулъ бы на нихъ, говоря: пріимите Св. Духа: ибо что другое означало оное дуновеніе, если не то, что Св. Духъ исходитъ и отъ Него?... Итакъ, если Св. Духъ исходитъ какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, то почему же Сынъ сказалъ: Онъ отъ Отца исходитъ? Почему ты думаешь, если не потому, что онъ имѣетъ обыкновеніе—то, что принадлежитъ Ему Самому, относить къ Тому, отъ Кого и Самъ Онъ есть? Такъ напр. говоритъ Онъ: Мое ученіе не есть Мое, но Того, Кто послалъ Меня. Если здѣсь разумѣется Его ученіе, которое Онъ однакожъ назвалъ не Своимъ, но ученіемъ Отца; то сколько же болѣе нужно разумѣть, что Св. Духъ отъ Него исходитъ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ Онъ говоритъ: отъ Отца исходитъ, чтобы не сказать: отъ Меня исходитъ“ [2])?

Но весь вопросъ здѣсь въ томъ, въ одномъ ли и томъ же смыслѣ Августинъ понималъ исхожденіе Духа отъ Отца и исхожденіе Его отъ Сына, и если не въ одномъ, то въ какомъ именно смыслѣ онъ употреблялъ выраженія: Духъ исходитъ отъ Отца, и тотъ же Духъ совмѣстно исходитъ отъ Сына?

---

[1]) Ibid. lib. XV. c. 26. n. 45. Срав. De symbol. ad catech: serm. 2. c. 9. n. 18. soli loqu. c. 32.

[2]) In Ioann. evang, tract. 99. n 7 et 8.

Что Августинъ въ различныхъ смыслахъ понималъ исхожденіе Духа отъ Отца и исхожденіе отъ Сына, это, какъ сейчасъ увидимъ, совершенно очевидно и не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Не подлежитъ также сомнѣнію и то, что подъ исхожденіемъ Духа отъ Отца онъ разумѣлъ происхожденіе Его отъ Отца по началу своего бытія. Но что касается того, какое именно онъ соединялъ представленіе съ допускаемымъ имъ исхожденіемъ Духа и отъ Сына, это по причинѣ неясности и неполноты въ этомъ пунктѣ его ученія, опредѣлить весьма не легко, хотя намъ представляется при нижеслѣдующихъ основаніяхъ болѣе умѣстнымъ здѣсь то предположеніе, что подъ исхожденіемъ Духа отъ Сына онъ разумѣлъ не что иное, какъ совѣчное съ Его исхожденіемъ отъ Отца пребываніе въ Сынѣ, съ которымъ Онъ отъ вѣчности находясь нераздѣленъ, существуетъ въ Немъ въ образѣ дыханія, пребывающаго въ Немъ и выходящаго изъ Него, и чрезъ Него исходитъ въ міръ.

Вотъ въ какихъ чертахъ представляетъ Августинъ различіе между исхожденіемъ Св. Духа отъ Отца и исхожденіемъ Его отъ Сына. „Сынъ, говоритъ онъ, отъ Отца рожденъ по естеству, и Святый Духъ отъ Отца (происходитъ по началу (principaliter), а такъ какъ Онъ (Отецъ) безъ всякаго промежутка времени даетъ тоже Сыну, то исходитъ вмѣстѣ отъ Того и Другого [1]). Не напрасно въ Тройцѣ не называется... кто либо другой Богомъ Отцемъ, какъ Тотъ, отъ Кого рождено Слово, и отъ Кого исходитъ по началу Духъ Святый. Прибавилъ же я: по началу, потому что, какъ открывается. Святый Духъ исходитъ и отъ Сына; но это далъ ему также Отецъ, далъ, не какъ уже существующему и еще Его не

[1]) Filius autem de Patre natus est: et Spiritus sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante; communiter de utroque procedit (De Trinit. lib. XV. c. XXVI. n. 47).

имѣющему, а далъ, какъ все, что ни далъ единородному Слову, рождая Его. Слѣдовательно, Онъ такъ родилъ Его, чтобы и отъ Него исходилъ общій даръ (commune donum), и чтобы Святый Духъ былъ Духомъ Обоихъ [1]). Какъ Отецъ въ Себѣ Самомъ имѣетъ то, что Св. Духъ исходитъ отъ Него, такъ Сыну Онъ далъ то, что отъ Него исходитъ тотъ же Святый Духъ, ибо если все, что̀ имѣетъ Сынъ, имѣетъ Онъ отъ Отца. то отъ Отца Онъ имѣетъ также то, что Св. Духъ исходитъ и отъ Него" [2]). Изъ приведенныхъ мѣстъ ясно, что Августинъ находитъ существенное различіе между исхожденіемъ Духа отъ Отца и исхожденіемъ Его отъ Сына, и это различіе полагаетъ въ томъ, что Святый Духъ исходитъ отъ Отца по началу—principaliter, отъ Сына же исходитъ Онъ только потому, что Отецъ и Ему даровалъ то, чтобы исходилъ отъ Него Духъ.

Спрашивается теперь, что же означаетъ у Августина: Духъ исходитъ отъ Отца по началу—principaliter, и что онъ разумѣлъ, или могъ разумѣть подъ тѣмъ исхожденіемъ Духа, которое производить дарована Отцемъ возможность и Сыну?

Духъ исходитъ отъ Отца по началу—principaliter,—это, какъ сейчасъ увидимъ, у Августина совершенно равносильно тому, что Духъ проистекаетъ отъ Отца, какъ своего источника всецѣло заимствуя изъ Него свое бытіе въ образѣ исхожденія, подобно тому, какъ Сынъ получаетъ его въ образѣ рожденія, такъ что вслѣдствіе этого Святый Духъ также точно относится

[1]) Non frustra in hac Trinitate non dicitur... de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam existenti et nondum habenti; sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus spiritus esset amborum (De Trinit. lib. XV. c. XVII. n. 29).

[2]) Ibid. c. XXVI. n. 47. Сравн. In Ioann. evang. tract. 99. n 9.

къ Отцу, какъ относится къ Нему и Сынъ, т. е. какъ получившій бытіе—къ Виновнику этого бытія. Такъ напр. касаясь того, какъ относится къ Отцу исходящій отъ Него Духъ, Августинъ говоритъ: „начало всей божественности или лучше сказать Божества есть Отецъ (totius divinitatis vel si melius dicitur Deitatis principium Pater est). Кто, слѣдовательно, исходитъ отъ Отца и Сына, тотъ относится къ Тому, отъ Кого рожденъ Сынъ“ [1]). Здѣсь, не смотря на то, что при рѣчи объ исхожденіи Духа отъ Отца, упоминается и объ исхожденіи Его отъ Сына, одному только Отцу приписывается значеніе начала (principii), и при томъ начала (totius) всей божественности или Божества въ Тройцѣ, т. е. такого начала, изъ котораго одного, какъ своего источника, проистекаетъ по своему бытію Св. Духъ наравнѣ съ Сыномъ, и къ Которому одному, какъ винѣ своей по бытію точно также относится исходящій отъ Него Духъ, какъ и рожденный отъ Него Сынъ. Эту же самую мысль объ отношеніи къ Отцу исходящаго отъ Него Духа выражаетъ въ другомъ мѣстѣ Августинъ такъ: „Когда Сынъ о Немъ (Св. Духѣ) сказалъ: *отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26), сказалъ потому, что Отецъ есть виновникъ Его исхожденія“ (quoniam Pater processionis Ejus est auctor) [2]). Раскрывая же подробнѣе мысль о виновническомъ отношеніи Отца къ исходящему отъ Него Святому Духу, онъ съ неотразимою ясностію показываетъ то, что Духъ своимъ бытіемъ всецѣло одолженъ одному Отцу, точно также, какъ и Сынъ, что по своему бытію всецѣло Онъ имѣетъ все отъ одного

---

[1]) De Trinit. lib. IV. c. 20. n. 29.

[2]) Contr. Maxim. arianorum lib. II. c. 14. n. 1. И въ другомъ мѣстѣ, обращаясь къ аріанскому своему противнику, говоритъ онъ: „если ты Отца называешь виновникомъ (auctorem dicis Patrem) потому, что Сынъ отъ Него, а не отъ Сына, и потому что отъ Него и Сына исходитъ Св. Духъ, такъ какъ Онъ далъ это Сыну, родивъ Его такимъ, чтобы и отъ Него исходилъ Святый Духъ..., то эти слова твои и наши слова“ (Contr. Maxim. arian. lib. II. c. 5).

Отца, точно также, какъ Сынъ, и что вообще исхожденіе Духа отъ Отца представляетъ собою такую близкую параллель съ рожденіемъ отъ Него Сына, что естественно можетъ возникать недоумѣніе, почему Духъ не можетъ быть названъ рожденнымъ отъ Отца, какъ и Сынъ, хотя причины этому нужно искать въ непостижимомъ для насъ различіи образа рожденія одного и исхожденіи другого. „Справедливо, разсуждаетъ онъ, то, что Отецъ всему далъ бытіе, и самъ ни отъ кого ничего не получилъ; но равенства съ Собою Онъ не далъ никому, какъ только Сыну, Который родился отъ Него, и Святому Духу, который отъ Него исходитъ [1]). Отъ Отца— Сынъ, отъ Отца и Духъ Святый, но Сынъ родился, а Духъ исходитъ... Не отъ Себя Самого Сынъ, но отъ Того, отъ Кого рожденъ, не отъ Самого Себя Духъ Святый, но отъ Того, отъ Кого исходитъ [2]). Не отъ Себя Самого (сказалъ Христосъ), а что услышитъ, то будетъ говорить Духъ, чтобы мы знали, чего Онъ не отъ Себя Самого, потому что одинъ только Отецъ не отъ другого, ибо и Сынъ рожденъ отъ Отца, и Святый Духъ исходитъ отъ Отца... Что онъ услышитъ, то будетъ говорить, услышитъ же отъ Того, отъ Кого исходитъ. Слышать значитъ для Него знать, а знать тоже, что быть... Такъ какъ, слѣдовательно, Онъ не отъ Себя Самого, но отъ Того, отъ Кого исходитъ, отъ Кого имѣетъ существо Свое, то отъ Него же имѣетъ и знаніе... Итакъ отъ Того Онъ слышалъ, слышитъ и будетъ слышать, отъ Кого Онъ есть: Онъ есть отъ

---

[1]) Verum est autem, quod Pater omnibus, quae sunt, dedit ut essent et ipse quod est, a nemine accepit: sed aequalitatem suam nulli dedit, nisi Filio qui natus est de illo, et Spiritu sancto, qui procedit de illo (Contr. serm. arian. c. 29. n. 27).

[2]) De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus: sed ille genitus, iste procedens... non est a seipso Filius, sed ab illo de quo natus est: non est a seipso Spiritus sanctus, sed ab illo de quo procedit (Contr. Maximin. lib. II. c. XIV. n. 1).

Того, отъ Кого исходитъ [1]). Отъ Отца принимаетъ Духъ, откуда принимаетъ и Сынъ, потому что въ сей Троицѣ отъ Отца родился Сынъ и отъ Отца исходитъ Духъ Святый, а ни отъ кого не родившійся, и ни отъ кого не исходящій есть одинъ Отецъ [2]). Отецъ не уменьшилъ Себя, чтобы родить изъ Себя Сына, но такъ родилъ изъ Себя другого Себя, что весь остается въ Себѣ, и пребываетъ въ Сынѣ таковъ, каковъ и одинъ; равно и Духъ Святый всецѣлый изъ всецѣлаго не удаляется отъ Того, откуда исходитъ, но таковъ съ Нимъ, каковъ изъ Него, не уменьшаетъ Его исхожденіемъ своимъ, и не увеличиваетъ Его своимъ пребываніемъ въ Немъ [3]). Если же и Сынъ отъ Отца исходитъ, то почему не Оба называются Сынами, не Оба рожденными, а только (называется такъ) одинъ единородный Сынъ, Духъ же не называется ни Сыномъ, ни рожденнымъ, какъ рожденный Сынъ; объ этомъ, если Богъ дастъ, въ другомъ мѣстѣ разсудимъ“ [4]). Въ другомъ сочиненіи своемъ, обращаясь къ противнику своему—аріанину, Августинъ говоритъ слѣдующее: „ты спрашиваешь меня: „Если Сынъ отъ существа Отца (de substantia Patris), и Св. Духъ

---

[1]) Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur, ut intelligamus non eum esse a semetipso. Pater quippe solus de alio non est. Nam et Filius de Patre natus est, et Spiritus sanctus de Patre procedit... Sed quaecumque audiet loquetur: ab illo audiet a quo procedit. Audire illi scire est. Scire vero esse... Quia ergo non est a semetipso, sed ab illo a quo procedit, a quo illi est essentia, ab illo scientia... Ab illo igitur audivit, audit, et audiet a quo est: ab illo est a quo procedit (In Ioann. evang. tract. 99. n. 4 et 5).

[2]) De Patre accipit Spiritus sanctus, unde accipit Filius; quia in hac Trinitate de Patre natus est Filius, de Patre procedit Spiritus sanctus. Qui autem de nullo natus sit, de nullo procedat Pater solus est (Ibid. tract. 100. n. 4).

[3]) Neque Pater ut haberet Filium de seipso, minuit seipsum, sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus quantus et solus. Similiter et Spiritus sanctus integer de integro, non praecedit unde procedit, sed tantus cum illo quantus ex illo, nec minuit cum procedendo, nec auget haerendo (Epist. 170. n. 5).

[4]) De Trinit. lib. II. c. 3. n. 5.

также отъ существа Отца, то почему одинъ есть Сынъ, а другой не Сынъ"? Вотъ я отвѣчаю: поймешь ли теперь ты. или не поймешь: отъ Отца Сынъ, отъ Отца Св. Духъ, но Тотъ рожденъ, Этотъ исходящъ" [1]).

Если же, по Августину, существуетъ такая полная и совершенная параллель между отношеніями къ Отцу по своему происхожденію, какъ Сына, такъ и Святаго Духа, то само собою понятно, что съ его точки зрѣнія съ одинаковою силою не можетъ быть допущено, какъ то, чтобы Св. Духъ былъ, какого бы то ни было рода, соучастникомъ Отцу въ рожденіи Сына. такъ и то, чтобы Сынъ имѣлъ, какого бы то ни было рода. соучастіе въ виновническомъ дѣйствіи Отца, при изведеніи Имъ изъ Себя Святаго Духа. И самъ Августинъ довольно ясно отстраняетъ мысль о всякого рода и даже посредническомъ участіи Сына въ заимствованіи Святымъ Духомъ своего бытія отъ Отца. „Можетъ быть иной подумалъ бы, говоритъ онъ, что Святый Духъ также родился отъ Христа, какъ и Христосъ отъ Отца: ибо о Себѣ Онъ сказалъ: „Мое ученіе не есть Мое, но Того, Кто послалъ Меня", а о Духѣ Святомъ: „не отъ Себя говорить будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ; и возвѣститъ вамъ", и еще: „потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ". Но поелику Онъ показалъ причину, почему Онъ сказалъ: „отъ Моего возьметъ", присовокупивъ: „все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое, потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ", то остается понимать такъ, что и Духъ Святый отъ Отца имѣетъ бытіе, какъ и Сынъ" [2]). Касаясь этого же самаго предмета въ другомъ своемъ сочиненіи, Августинъ между прочимъ замѣчаетъ слѣдующее: „а что сказалъ Христосъ о Святомъ Духѣ: „отъ

[1]) Contr. Maxim. arian. lib. II. c. 14. n. 1.
[2]) De Trinit. lib. II. c. 3. n. 5.

Моего возьметъ", самъ разрѣшаетъ (возникающій здѣсь о Духѣ) вопросъ, дабы не подумали, будто Духъ какъ бы чрезъ нѣкоторыя степени отъ Него есть, какъ Самъ Онъ—отъ Отца, когда Оба отъ Отца, Одинъ рождается, Другой исходитъ, хотя то и другое по высотѣ Божескаго естества различать по истинѣ трудно" [1]).

Что же послѣ этого, спрашивается, можно и нужно разумѣть подъ допускаемымъ Августиномъ исхожденіемъ Духа отъ Сына, при исхожденіи Его отъ Отца, понимаемомъ въ вышеозначенномъ смыслѣ? Это исхожденіе, какъ мы видѣли, онъ противопоставляетъ исхожденію отъ Отца и характеризуетъ тѣмъ, что тогда какъ Духъ Святый исходитъ отъ Отца по началу—principaliter, отъ Сына исходитъ Онъ только въ томъ смыслѣ, что Отецъ даровалъ Сыну, чтобы и Онъ изводилъ изъ Себя Св. Духа, или чтобы Святый Духъ исходилъ и отъ Него. Какъ же понимать это послѣднее положеніе Августиново? Если понимать такъ, что Отецъ, будучи виновникомъ Духа, въ тоже время и Сыну даровалъ, чтобы и изъ Него исходилъ Духъ точно также, какъ исходитъ Онъ отъ Отца; то нужно будетъ допустить, что отъ Сына исходитъ или происходитъ другой, а не тотъ самый Духъ, Который происходитъ отъ Отца. Но это, что само собою понятно, не приходило и на мысль Августину. Если же понимать такъ, что Отецъ далъ Сыну имѣть только участіе или соучастіе въ своемъ виновническомъ изволженіи одного и тогоже Святаго Духа, то нужно будетъ допустить, что Духъ Своимъ бытіемъ частію одолженъ Отцу, а частію Сыну, что нѣчто для своего

---

[1]) Quod autem dixit de Spiritu sancto, de meo accipiet, solvit ipse quaestionem: ne putaretur quasi per quosdam grados sic esse de illo Spiritus sanctus, quomodo est ipse de Patre cum ambo de Patre, ille noscatur, ille procedat; quae duo in illius naturae sublimitate discernere omnino difficile est (Contr. serm. arian. lib. II. c. 23. n. 19).



бытія получаетъ отъ Отца и нѣчто отъ Сына. Но по ясному ученію Августина, какъ мы уже видѣли, Духъ Святый бытіемъ и всѣмъ относящимся къ бытію одолженъ Отцу точно также, какъ и Сынъ, и одолженъ всецѣло, что Онъ всецѣлый отъ всецѣлаго Отца (integer de integro). Остается, поэтому, понимать вышеуказанное положеніе Августиново такъ, что Отецъ даровалъ Сыну, чтобы и отъ Него исходилъ Святый Духъ уже съ Своимъ готовымъ полнымъ бытіемъ или существомъ, всецѣло полученнымъ Имъ отъ Отца. Но этого рода исхожденіе Св. Духа отъ Сына, ясно, будетъ обозначать собою не Его происхожденіе по своему бытію, а только особенный образъ явленія или выраженія этого бытія, имѣющій видъ исхожденія. Въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, и нужно понимать допускаемое Августиномъ исхожденіе Духа отъ Сына. при происхожденіи Его отъ Отца. И такое пониманіе, присовокупимъ, тѣмъ болѣе должно быть признано умѣстнымъ что основаніе для него, какъ сейчасъ увидимъ, находится въ самомъ же положительномъ ученіи Августиновомъ объ исхожденіи Св. Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына.

Вотъ какъ Августинъ, послѣ того какъ высказалъ свое мнѣніе объ исхожденіи Святаго Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына, довольно подробно разсуждаетъ объ этомъ. Отъ Кого, говоритъ онъ, Сынъ имѣетъ то, что Онъ есть Богъ, отъ Того Онъ имѣетъ и то, что Святый Духъ исходитъ и отъ Него, и поэтому Святый Духъ имѣетъ отъ Самого Отца то, что Онъ исходитъ и отъ Сына точно также, какъ и отъ Отца. Здѣсь то, насколько мы можемъ домышляться, и заключается причина того, почему не говорится о Святомъ Духѣ, что Онъ рожденъ, но исходитъ. Потому что если бы стали говорить, что Онъ Сынъ, то это значило бы тоже, что Онъ Сынъ Обоихъ, что̀ было бы величайшею нелѣпостію. Ибо сынъ бываетъ сыномъ не какихъ либо другихъ обоихъ, какъ только отца и

матери,—между тѣмъ ничего подобнаго мы не можемъ представить между Богомъ Отцомъ и Сыномъ. Сынъ, происходящій отъ людей, не исходитъ вмѣстѣ и изъ отца и изъ матери, но когда исходитъ изъ отца въ матерь, тогда не исходитъ изъ матери, и когда потомъ сынъ исходитъ изъ матери, тогда не исходитъ изъ отца. Духъ же Святый не исходитъ изъ Отца въ Сына, и потомъ изъ Сына для освященія твари, но исходитъ вмѣстѣ отъ Обоихъ, хотя Отецъ далъ Сыну то, что Святый Духъ и отъ Него исходитъ также, какъ и отъ Него Самого“ (Spiritus autem sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit: quamvis hoc Filio Pater dedit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat) [1]). Здѣсь замѣчательно то, что Августинъ, не смотря на то, что ясно утверждаетъ исхожденіе Святаго Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына, твердо настаиваетъ на томъ, что было бы величайшею нелѣпостію называть Духа сыномъ Обоихъ, т. е. Отца и Сына [2]). Но подобное разсужденіе, ясно, не могло бы имѣть мѣста въ устахъ Августина, и даже могло бы быть обращено противъ него самаго, если бы только подъ исхожденіемъ Св. Духа и отъ Сына разумѣлъ не выявленіе только уже существующаго Духа, а происхожденіе Его по самому бытію своему. Потому что въ семъ послѣднемъ смыслѣ исхожденіе Св. Духа должно было быть ставимо наряду или въ соотвѣтствіи съ рожденіемъ Сына отъ Отца, и не было бы, поэтому, особенною нелѣпостію, а развѣ только неточностію называть Духа Сыномъ Отца и Сына. Но важнѣе всего здѣсь

[1]) In Ioann. evang. tract. 99. n. 9.

[2]) Подобнымъ образомъ трактуетъ онъ и въ другомъ мѣстѣ, говоря: „долженъ бы былъ быть названъ сыномъ Отца и Сына, если бы вопреки всякому здравому смыслу допустить, что Его рождали Обои (т. е. Отецъ и Сынъ). Слѣдовательно, Духъ Обоихъ не рожденъ отъ Обоихъ, но исходитъ отъ Обоихъ“. (De Trinit. lib. XV. c. 26 n. 47).

то, что самъ же Августинъ совершенно ясно показываетъ то, что онъ подъ исхожденіемъ Духа разумѣетъ не происхожденіе Его по бытію, а только Его явленіе и притомъ явленіе въ міръ временное. Онъ говоритъ, что тогда какъ сынъ у людей сперва исходитъ отъ отца въ матерь, а послѣ уже изъ матери исходитъ на этотъ свѣтъ, Святый Духъ исходитъ иначе,—Онъ не сперва исходитъ отъ Отца, а послѣ уже изъ Сына для освященія твари (ad sanctificandam creaturam), а исходитъ совмѣстно изъ Обоихъ, т. е. исходитъ изъ Обоихъ въ міръ,—для освященія твари.

Не напрасно также Августинъ исхожденіе Духа Святаго и отъ Сына поставляетъ въ прямой и непосредственной связи съ дуновеніемъ Христовымъ на своихъ учениковъ и преподаніемъ имъ чрезъ это Святаго Духа и даже неоднократно, въ подтвержденіе того, что Духъ исходитъ и отъ Сына, ссылается на этотъ фактъ евангельскій [1],—фактъ очевидно такого рода, что можетъ свидѣтельствовать только о временномъ исхожденіи или посольствѣ Св. Духа отъ Христа.

Но особенно важно то, что Августинъ Духа Святаго, исходящаго отъ Отца и Сына, называетъ общимъ даромъ (donum commune) Отца и Сына [2], а самое Его исхожденіе называетъ даяніемъ, чѣмъ ясно показываетъ, что исхожденіе Святаго Духа мыслитъ только во временномъ Его отношеніи къ людямъ, для которыхъ Онъ подается и составляетъ даръ. Вотъ его разсужденіе объ этомъ предметѣ: „Есть ли Отецъ и начало Святаго Духа, спрашиваетъ онъ, и по поводу этого говоритъ слѣдующее: „на этотъ вопросъ не легко отвѣчать.

[1]) „Если бы Онъ (Духъ) не исходилъ отъ Него (Христа), то, явившись ученикамъ послѣ своего воскресенія, Онъ не дунулъ бы на нихъ говоря: пріимите Св. Духа“ (In Ioann. evang. tract. 99. n. 7. Сравн. De Trinit. lib. IV. c. 20. n. 19).

[2]) De Trinit. lib. XV. c. 17. n. 29.

Если Отецъ есть начало Духа, то Онъ есть начало не только того, что Онъ рождаетъ или творитъ, но и того, что Онъ даетъ. Такъ какъ Отецъ и Сынъ дали намъ Духа, то Онъ есть Духъ не только Отца и Сына, но также и нашъ. Если то, что подается, началомъ своимъ имѣетъ того, отъ кого подается, то Отецъ и Сынъ суть начало Св. Духа..., а такъ какъ Сынъ чрезъ рожденіе имѣетъ не только то, что Онъ есть Сынъ, но и вообще то, что Онъ существуетъ, и Духъ Святый также чрезъ то, что Онъ подается, имѣетъ не только то, что Онъ есть Даръ, но и вообще то, что Онъ существуетъ, то спрашивается далѣе: существовалъ ли Онъ, прежде нежели былъ подаваемъ, но еще не былъ Даромъ, или Онъ чрезъ то самое, что Богъ имѣлъ подать Его (въ будущемъ), былъ уже Даромъ и прежде, чѣмъ былъ подаваемымъ? Но если Онъ не исходилъ безъ того, чтобы не быть подаваемымъ и, слѣдовательно, не исходилъ прежде, чѣмъ существовалъ тотъ, кому бы Онъ подавался, то какимъ образомъ Онъ былъ уже (прежде творенія) самою субстанціею, если Онъ не существуетъ безъ того, чтобы не быть подаваемымъ, подобно тому, какъ Сынъ не только то, что Онъ есть Сынъ, что говорится относительно, но вообще то, что Онъ существуетъ, самую субстанцію имѣетъ чрезъ рожденіе? Всегда ли исходитъ Св. Духъ и не во времени, но отъ вѣчности? Поелику Онъ такъ исходилъ, что имѣлъ быть и подаваемымъ (donabile); то не былъ ли Онъ уже Даромъ и прежде существованія того, кому Онъ имѣлъ быть поданнымъ? Ибо иное разумѣется подъ словомъ „даръ“ (donum) и иное подъ словомъ „поданное“ (donatum). Даръ именно можетъ существовать прежде, чѣмъ онъ дается, а о поданномъ можно говорить, только если оно уже подано“ [1]). Здѣсь Августинъ, называя Св. Духа

---

[1]) De Trinit. lib. V. c. 14 et 15. n. 15 et 16.

даромъ, а Его исхожденіе даяніемъ (людямъ), всю свою рѣчь направляетъ къ тому, чтобы устранить умѣстное здѣсь возраженіе со стороны еретиковъ: не сталъ ли существовать только во времени и Самъ Св. Духъ, когда Онъ сталъ быть подаваемымъ только во времени, и въ виду этого дѣлаетъ строгое разграниченіе между даромъ, который можетъ существовать и прежде его даянія и между дареніемъ, которое можетъ появиться и позже самаго дара, изъ чего должно слѣдовать, что Святый Духъ могъ существовать и существовалъ прежде, чѣмъ сталъ быть подаваемъ людямъ. Но при этомъ онъ не только не ослабляетъ своего положенія, что даяніе Св. Духа составляетъ временную форму появленія Его въ мірѣ, а напротивъ оставляетъ его во всей своей силѣ. Правда, онъ даяніе Духа внутренно и неразрывно связываетъ съ самымъ существомъ Духа, который по самой природѣ своей предназначенъ къ тому, чтобы исходить и быть подаваемымъ, но это предназначеніе Св. Духа къ исхожденію и подаянію другимъ потому самому, что поставлено въ неразрывной связи съ временемъ, натурально должно быть понимаемо въ томъ смыслѣ, въ какомъ самимъ Августиномъ было понимаемо предназначеніе Божіе отъ вѣчности относительно созданія міра и спасенія рода человѣческаго.

Къ сказанному остается присовокупить, что не заключаютъ въ себѣ прямой мысли о происхожденіи Св. Духа и отъ Сына также и тѣ мѣста, въ которыхъ Духъ такъ изображается въ своихъ внутреннихъ отношеніяхъ къ Отцу и Сыну, какъ будто бы Онъ представлялъ собою плодъ Ихъ взаимной дѣятельности. Мы разумѣемъ такого рода мѣста, въ которыхъ Духъ Святый называется, или признается то взаимною любовью и святостію Отца и Сына, то Ихъ общеніемъ, единствомъ и связію. Такъ напр. Августинъ говоритъ: „Духъ Святый, согласно священному Писанію, есть Духъ не

одного Отца и не одного Сына, но Обоихъ, а потому Онъ внушаетъ намъ ту взаимную любовь, которою любятъ Себя Онъ и Сынъ [1]); Онъ есть любовь и святость, чрезъ которую Родитель и Рожденный неизреченнымъ образомъ соединяются между Собою [2]); Онъ не меньше ни Отца, ни Сына, потому что есть любовь и согласіе (concordia) Отца и Сына [3]), и т. п. Въ этихъ и подобныхъ мѣстахъ, что не трудно сразу замѣтить, изображается отношеніе Духа къ Отцу и Сыну вовсе не по началу бытія, а по взаимообщенію Его во внутренней жизни и дѣятельности съ Отцемъ и Сыномъ, съ которыми Онъ существенно соединенъ, или по существу нераздѣленъ. Правда, мысль объ этого рода отношеніи Духа къ Отцу и Сыну у Августина представляется довольно своеобразно, но, какъ намъ кажется, въ существѣ своемъ она совершенно схожа съ тою мыслію, которую хотѣли высказать и восточные учители, когда выражались о Св. Духѣ, что хотя Онъ отъ Отца исходитъ, но есть собственъ Сыну, есть Духъ Отца и Сына, или что Онъ почиваетъ въ Сынѣ и составляетъ своего рода связь или посредство между Отцемъ и Сыномъ.

Есть, слѣдовательно, достаточное основаніе для того, чтобы допускаемое Августиномъ исхожденіе Духа не только отъ Отца, но и Сына, понимать въ смыслѣ только временнаго Его исхожденія въ міръ для освященія людей, но въ тоже время такого исхожденія, участіе въ которомъ даровано было Отцемъ Сыну еще отъ вѣчности, такъ какъ и отъ вѣчности Св. Духъ былъ общимъ Духомъ Отца и Сына, будучи нераздѣленъ съ Тѣмъ и Другимъ по Своему существу. Но нельзя не замѣтить, что у Августина есть и такія мѣста, въ которыхъ допускаемое имъ исхожденіе Духа и отъ Сына не мо-

[1]) De Trinit. lib. XV. c. 17. n. 27.
[2]) De agon. c. 16. n. 18.
[3]) De symbol. ad catech. serm. 4. c. 9. n. 9. Trinit. lib. VI. c. 5. n. 7.

жетъ быть безъ натяжки понимаемо въ смыслѣ Его временнаго посольства въ міръ. Такъ напр. говоритъ онъ: „Отецъ есть Отецъ только Сына, и Сынъ есть Сынъ только Отца, а Духъ Святый есть Духъ какъ Отца такъ и Сына [1]); только Отецъ родилъ Сына, только Сынъ рожденъ отъ Отца, а Духъ Святый есть Духъ какъ Отца такъ и Сына [2]), и т. п. Здѣсь повидимому предполагается, что исхожденіе Духа отъ Отца и Сына составляетъ дѣйствіе параллельное съ рожденіемъ Сына, которое стоитъ превыше всего временнаго и отъ него независимо. Кромѣ того, Августинъ прямо утверждаетъ, что Отецъ безъ всякаго промежутка времени [3]), или вмѣстѣ съ рожденіемъ Сына далъ Ему то, чтобы и отъ Него исходилъ Св. Духъ [4]). Но если на основаніи этихъ и подобныхъ мѣстъ и признать, что Августинъ кромѣ временнаго исхожденія Духа и отъ Сына допускалъ и вѣчное, то и въ этомъ случаѣ допускаемое имъ исхожденіе Духа и отъ Сына нельзя, по нашему мнѣнію, иначе понимать, какъ только въ смыслѣ вѣчнаго перехожденія Духа на Сына и сосуществованія съ Нимъ, при исхожденіи отъ Отца. Это потому, что Августинъ прямо и рѣзко разграничиваетъ исхожденіе Духа, происходящее въ Сынѣ, отъ исхожденія Его отъ Отца, указывая на то, что отъ Отца Духъ исходитъ principaliter, какъ получившій отъ Него всецѣло и всецѣлое свое бытіе, а отъ Сына исходитъ только по дарованію Ему этого Отцемъ, т. е. исходитъ какъ уже данный всецѣло Духъ. Образъ воззрѣнія Августинова можно представить поэтому такъ: Духъ Святый, всецѣло происходя изъ Отца, въ тоже время Свое существо являетъ въ Отцѣ въ видѣ проникающаго Его и исходящаго изъ Него

---

[1]) Epist. 170. n. 3.
[2]) Epist. 120. c. 3. n. 13.
[3]) De Trinit. lib. XV. c. 26. n. 47.
[4]) Contr. Maxim. arian. lib. II. c. 14. n. 1.

дыханія, но совмѣстно съ этимъ Онъ обнимаетъ собою Сына и въ Немъ проявляетъ свое бытіе въ образѣ проникающаго Его и нисходящаго изъ Него дыханія, чрезъ что и становится Онъ какъ бы связію, любовію и святостію Обоихъ, т. е. Отца и Сына [1]).

Впрочемъ, какого бы рода ни было мнѣніе Августиново объ исхожденіи Духа и отъ Сына, весьма важно то, что онъ не придавалъ ему другого значенія кромѣ значенія частнаго личнаго мнѣнія, и никогда не претендовалъ на принятіе его въ кругъ тѣхъ истинъ, которыя составляютъ и должны всегда составлять предметъ общецерковной вѣры. Такъ въ своемъ сочиненіи de symbolo et fide, коснувшись того мнѣнія, что Св. Духъ есть общеніе и любовь Отца и Сына, съ чѣмъ соединялась мысль объ исхожденіи Духа и отъ Сына, онъ замѣчаетъ слѣдующее: „это ли мнѣніе истинно, или что либо другое, нужно непоколебимо содержать вѣру, чтобы называть Отца Богомъ, Сына Богомъ и Духа Святаго Богомъ, но не трехъ боговъ“ [2]). Въ членѣ о Св. Духѣ въ томъ же сочиненіи, какъ на необходимый для вѣры предметъ, указываетъ только на божество Святаго Духа [3]). Точно также поступаетъ онъ въ своихъ сочиненіяхъ: de agone christiano [4]) и de symbolo ad catechumenos [5]), разсуждая о томъ, что должно быть непремѣннымъ предметомъ вѣры въ Духа Святаго. Правда во всѣхъ этихъ случаяхъ онъ умалчиваетъ не только объ исхожденіи

[1]) На это отчасти указываетъ самъ Августинъ, когда говоритъ: „хотя Отецъ есть Духъ и Сынъ есть Духъ, Отецъ есть святый и Сынъ — святый, но собственно святымъ Духомъ называется Онъ (Духъ), какъ существенная и *сосущественная* святость Того и Другого“ (De civit. Dei, lib. XI. c. 24).

[2]) Quapropter sive ista vera sit sententia, sive aliud aliquid sit, fides inconcussa tenenda est, ut Deum dicamus Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum, neque tres deos (De fide et symbolo, c. 9. n. 20).

[3]) Ibid. n. 16.

[4]) De agone christ. c. 13. n. 15.

[5]) De symb. serm. I. c. 5. n. 13.

Духа отъ Отца и Сына, но и объ исхожденіи Его отъ одного Отца. Но за то въ сочиненіи своемъ: Enchiridion, написанномъ имъ въ глубокой старости (420 г.) и съ цѣлію представить въ немъ самое точное изложеніе христіанской вѣры, вотъ въ какихъ чертахъ изображаетъ онъ необходимую для всѣхъ вѣру во св. Троицу. „Должно вѣровать, говоритъ онъ здѣсь, что Богъ есть Троица, а именно Отецъ и Сынъ, отъ Отца рожденный и Святый Духъ исходящій отъ того же Отца, но одинъ и тотъ же Духъ Отца и Сына“ [1]). Здѣсь Августинъ, требуя отъ всякаго христіанина вѣры въ Духа Святаго, какъ отъ Отца исходящаго, не только умалчиваетъ объ исхожденіи Духа и отъ Сына, но и указываетъ въ формѣ противоположенія на совершенно иное отношеніе, въ какомъ долженъ быть мыслимъ Духъ при Его сопоставленіи съ Сыномъ, а именно — онъ долженъ быть мыслимъ только какъ одинъ и тотъ же Духъ Отца и Сына, т. е. одинаково принадлежащимъ Отцу и Сыну съ Ними нераздѣльнымъ [2]). Мысль о Св. Духѣ здѣсь, ясно, таже, какую впослѣдствіи высказалъ св. Кириллъ александрійскій, выражаясь о Духѣ, „хотя Духъ Святый исходитъ отъ Бога Отца..., но не чуждъ и Сыну, потому что Сынъ имѣетъ все купно съ Отцемъ [3]), не чуждъ въ разсужденіи сущности“ [4]).

Послѣ всего сказаннаго понятно, что послѣдователи и чтители Августиновы если и могли повторять и распростра-

---

[1]) Satis est christiano.. credere... eumque (Deum) esse Trinitatem, Patrem scilicet, et Filium a Patre genitum, et Spiritum sanctum ab eodem Patre procedentem, sed unum eumdemque Spiritum Patris et Filii (Enchiridion c. 9).

[2]) Такой строй рѣчи Августиновой, имѣющій видъ противоположенія, ясно обличаетъ позднѣйшее измѣненіе текста въ допущеніи двумя ватиканскими манускриптами прибавки—Filio къ словамъ: procedentem ab eodem Patre, почему и не принимаютъ этого послѣдняго чтенія ученые издатели сочиненій Августиновыхъ.

[3]) Apud Labbei. concil. T. VI. p. 123.

[4]) Epist. 39 (ad Ioann. antioch. in Patr. curs. compl. T. 77. col. 180 et 181).

нять его ученіе объ исхожденіи Духа и отъ Сына, такъ или иначе понимая его хоть бы и въ смыслѣ позднѣйшаго Filioque, то въ силу самаго уваженія къ Августину, отнюдь не могли считать себя вправѣ поставлять его выше частнаго, хотя бы авторитетнаго мнѣнія человѣческаго, или возводить его въ необходимый предметъ вѣры наравнѣ съ истинами божественными, содержимыми церковью. Тѣмъ менѣе могла считать себя вправѣ сдѣлать это самая церковь западная, призванная къ тому, чтобы наравнѣ со всѣми частными церквами въ чистотѣ и неприкосновенности, какъ завѣтъ вѣры Христовой, содержать только то, чему училъ Самъ Іисусъ Христосъ и апостолы, и что приняла отъ нихъ и содержала древняя вселенская церковь.

Такъ и было, какъ сейчасъ увидимъ, довольно долгое время на Западѣ. Благодаря пріобрѣтенному здѣсь Августиномъ большому авторитету, его мнѣніе объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына время отъ времени все болѣе и болѣе входило въ употребленіе и извѣстность. Но передавая его, одни изъ западныхъ учителей приводили его цѣликомъ изъ Августина безъ всякихъ съ своей стороны объясненій, другіе же относили къ нерѣшеннымъ вопросамъ, а иные и можетъ быть большею частію понимали его въ смыслѣ временнаго посланничества Сыномъ Святаго Духа, и пока никто изъ нихъ не думалъ настаивать на томъ, чтобы его возвести на степень вполнѣ несомнѣнной и общецерковной истины вѣры. Только съ конца шестаго вѣка, благодаря разнымъ случайнымъ обстоятельствамъ, стали на Западѣ, а именно въ Испаніи, давать ему мѣсто наряду съ членами общецерковной вѣры, содержащимися въ древнемъ вселенскомъ символѣ. Но и этотъ шагъ, сдѣланный испанскою церковію, пока оставался безъ всякихъ послѣдствій для остальной западной церкви. Ея примѣру только въ концѣ восьмаго столѣтія послѣдовала гальская церковь, римская же церковь сдѣлала это еще позже.

§ 140.

Просперъ аквитанскій, Максимъ туринскій, Павелъ ноланскій, Левъ I-й и Вигилій тапсенскій.

Такъ, современный Августину *Просперъ аквитанскій* училъ о Св. Духѣ еще безъ всякой примѣси мнѣнія Августинова объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына. „И Сынъ отъ Отца родился, говоритъ онъ, и Духъ отъ Отца исходитъ... И Сынъ равенъ Тому, отъ Кого родился, и Святый Духъ—Тому, отъ Кого исходитъ“ [1]). Проводя такую строгую параллель между исхожденіемъ отъ Отца Духа и рожденіемъ отъ Него Сына, онъ считалъ одинаково немыслимымъ какъ то, чтобы Св. Духъ могъ имѣть какое либо участіе въ рожденіи отъ Отца Сына, такъ и то, чтобы Сынъ могъ такъ или иначе участвовать въ происхожденіи отъ Отца Святаго Духа.

Тоже самое нужно сказать и о *Максимѣ туринскомъ*, который объ исхожденіи Святаго Духа училъ такъ: „по евангельской истинѣ, какъ Сынъ изшелъ отъ Отца (a Patre exivit), такъ и Святый Духъ отъ Отца исходитъ (a Patre procedit), и какъ единородный Сынъ есть Божій, такъ и Святый Духъ есть Божій“ [2]).

Павлинъ же ноланскій († 431 г.) уже безъ стѣсненія употребляетъ формулу Августинову объ исхожденіи Духа и отъ Сына, хотя впрочемъ только въ своихъ стихотворныхъ сочиненіяхъ [3]). Въ одномъ же изъ писемъ своихъ, гдѣ болѣе точнымъ языкомъ излагалась его вѣра въ Духа Святаго, онъ, совершенно согласно съ восточными учителями церкви, говорилъ о Святомъ Духѣ слѣдующее: „Духъ Божій, равно какъ

---

[1]) Lib. sentent. ex Augustin. sent. 368. in Patr. curs. opp. Augustin. T. 10. col. 1893.

[2]) Homil. 83. in Patr. curs. latin. T. 57. col. 457.

[3]) In natal. s. Felic. IX, 93 (poem. 27).

и Слово Божіе, Тотъ и Другое—Богъ, пребывая во единой главѣ, и происходя изъ одного источника — Отца, только Сынъ—чрезъ рожденіе, а Духъ—чрезъ исхожденіе“ [1]).

Папа Левъ I-й тоже повторяетъ формулу Августинову объ исхожденіи Духа и отъ Сына, но безъ всякаго объясненія. Такъ въ посланіи своемъ къ Турибію, епископу астурійскому (въ Испаніи), онъ излагаетъ заблужденіе присцилліанъ и замѣчаетъ, „что они о Тройцѣ учатъ савелліански, какъ будто не иной Тотъ, Который родилъ, не иной, Который рожденъ, не иной, Который изшелъ изъ Того и Другого“ (qui de utroque processit) [2]). Впрочемъ прошедшая форма: изшелъ даетъ нѣкоторое основаніе предполагать, что Левъ съ мыслію о вѣчномъ исхожденіи Духа отъ Отца соединялъ здѣсь мысль только о временномъ Его исхожденіи въ міръ чрезъ Сына, въ каковомъ смыслѣ легко можетъ быть понято и слѣдующее его разсужденіе о Св. Духѣ въ отношеніи къ Сыну, по поводу 13 стиха 16-ой главы ев. Іоанна: „Сынъ не менѣе былъ наученъ отъ Отца, чѣмъ и Святый Духъ, потому что Онъ есть истина, и безъ Слова ни Отецъ ничего не можетъ сказать, ни Духъ ничему научить. Потому-то сказано: „отъ Моего возьметъ“ (Іоан. 16, 14); ибо что принимаетъ Духъ, то даетъ Сынъ, когда подаетъ Отецъ“ [3]).

Вигилій же *тапсенскій* (ок. 480 г.) самъ довольно ясно показываетъ, что съ допускаемымъ имъ исхожденіемъ Духа и отъ Сына не иную соединялъ мысль, какъ только ту, что, подобно тому, какъ Духъ отъ вѣчности исходитъ отъ Отца, такъ во времени исходитъ отъ Сына. Такъ, сказавши о Духѣ: „вѣрую... и въ Духа Святаго, Утѣшителя, отъ Отца исходящаго (procedentem), Сыну и Отцу принадлежащаго, потому

---

[1]) Epist. 31, 3.

[2]) Epist. 15. c. 1.

[3]) Serm. 76. de pentec. 2. c. 4.

что и отъ Сына Онъ исходитъ" (procedit), Вигилій къ этому присовокупляетъ слѣдующее: „какъ и въ евангеліи (о Сынѣ) написано, что Онъ чрезъ Свое дуновеніе преподалъ ученикамъ Своимъ Духа Святаго, говоря: примите Святаго Духа" (Іоан. 20, 22) [1]). Ссылка, какую дѣлаетъ здѣсь Вигилій, на сообщеніе Спасителемъ апостоламъ чрезъ дуновеніе Духа, съ тѣмъ, чтобы подтвердить чрезъ это принадлежность Духа и Сыну, достаточно ясно показываетъ, что подъ исхожденіемъ Духа и отъ Сына онъ разумѣлъ не иное, какъ только временное Его исхожденіе, на которое онъ указывалъ въ подтвержденіе имъ только той мысли, что Духъ принадлежитъ не только Отцу, но и Сыну. Въ этомъ конечно смыслѣ были употреблены Вигиліемъ и содержащія повтореніе прежняго слѣдующія дальнѣйшія слова: „мы многими свидѣтельствами Писанія показали, что Духъ есть Духъ и Сына, и что въ Сынѣ Онъ пребываетъ всецѣло, и что какъ отъ Бога Отца исходитъ Онъ, такъ и отъ Сына исходитъ" [2]). Правда, Вигилій, употребляя одинъ и тотъ же терминъ procedit для обозначенія исхожденія Св. Духа, какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, не дѣлаетъ строгаго разграниченія между тѣмъ и другимъ исхожденіемъ, и чрезъ то какъ будто отождествляетъ ихъ между собою. Но это можетъ быть объяснено тѣмъ, что онъ могъ считать достаточнымъ одного указанія на общеизвѣстный фактъ низведенія Спасителемъ на апостоловъ чрезъ дуновеніе Духа Святаго, чтобы его поняли, въ какомъ смыслѣ онъ говорилъ объ исхожденіи Его отъ Сына. Это предположеніе тѣмъ вѣроятнѣе, что, насколько можно судить изъ характера разсужденій Вигиліевыхъ о Св. Духѣ, цѣль ихъ состояла въ томъ, чтобы доказать не то, что Духъ исходитъ и отъ Сына, а то, что

[1]) De Trinit. lib. XI. in Patr. curs. compl. latin. T. 62. col. 300.
[2]) Ibid. col. 300 et 301.

исходящій и отъ Сына Духъ Ему не чуждъ и существенно принадлежитъ Ему, какъ и Отцу, и отъ вѣчности также внутренне и нераздѣльно пребываетъ въ Немъ, какъ и въ Отцѣ, при чемъ, какъ должно полагать, имѣлось имъ въ виду не только духоборческое возраженіе, что если Духъ не созданъ Сыномъ, а исходитъ отъ Отца, то Онъ чуждъ Сыну, но и то несторіанское лжеученіе, по которому утверждалось, что Христосъ обладалъ Святымъ Духомъ какъ чуждою Ему силою, и что если Онъ низвелъ на апостоловъ Святаго Духа, то опять низвелъ Его, какъ чуждаго Себѣ Духа. Въ этомъ именно, а не иномъ смыслѣ, должны быть, по нашему мнѣнію, понимаемы и слѣдующія характерныя изреченія Вигиліевы о Святомъ Духѣ: „Онъ всецѣло принадлежитъ Сыну, какъ источникъ отъ источника и свѣтъ отъ свѣта“ [1]), или: „Онъ есть дыханіе Сына (inspiratio Filii)... Онъ не рожденъ и не сотворенъ отъ Сына, потому что не есть Его Слово... Но Сынъ Божій есть источникъ Святаго Духа, какъ Самъ Онъ говорилъ чрезъ Іеремію: „два зла сдѣлалъ народъ Мой, Меня—источникъ воды живой оставили, и высѣкли себѣ водоемы разбитые, которые не могутъ держать воды“ (Iерем. 2, 13) [2]). Всѣ здѣсь приводимыя выраженія о Св. Духѣ ясно направлены къ тому, чтобы показать, что Онъ не только не чуждъ Сыну, но напротивъ внутренно и существенно принадлежитъ Ему, принадлежитъ, какъ дыханіе принадлежитъ дышащему, или какъ свѣтъ и вода принадлежатъ тому источнику, изъ котораго проистекаютъ. Вмѣстѣ же съ этимъ изъ послѣднихъ словъ совершенно ясно и то, что рѣчь здѣсь о Святомъ Духѣ не какъ получающемъ только бытіе свое отъ Сына, а какъ о готовомъ Божественномъ существѣ,

---

[1]) De Trinit. lib. XI. col. 297.
[2]) Ibid. lib XII. col. 328.

нераздѣльно отъ вѣчности пребывающемъ въ Сынѣ, и только во времени исходящемъ или истекающемъ изъ Сына—для просвѣщенія и оживотворенія тварей.

Между тѣмъ нужно замѣтить, что Вигилій, неоднократно указывая на исхожденіе Духа отъ Отца, не безъ основанія тутъ же приписываетъ Сыну нѣчто совершенно другое въ Его отношеніи къ Духу. „Я вѣрую, напр. говоритъ онъ, въ Духа Святаго, Утѣшителя, принадлежащаго Сыну, отъ Отца исходящаго [1]), вѣрую... что Св. Духъ Утѣшитель, который исходитъ отъ Отца, принадлежитъ Отцу и Сыну" [2]); или: „вслѣдствіе единой божественной субстанціи Сынъ рожденъ отъ Отца, не созданъ и Святый Духъ, исходитъ отъ Отца и всецѣло принадлежитъ Сыну" [3]). Кромѣ того, Вигилій, касаясь единоначалія въ Тройцѣ, утверждаетъ, что „одинъ только есть Богъ, который изъ одного Отца" [4]), а въ одномъ мѣстѣ съ цѣлію показать, что̀ собственно въ ученіи о Тройцѣ должно быть предметомъ общей вѣры, онъ говоритъ слѣдующее: „для вѣрныхъ достаточно вѣровать, что Сынъ рожденъ, и Святый Духъ исходитъ отъ Отца" [5]).

Можно замѣтить, что и современный Вигилію *Геннадій массалійскій* (ок. 490 г.). тоже повторяетъ мнѣніе объ исхож-

---

[1]) Ego credo.. Spiritum sanctum Paraclitum, qui est Filii, a Patre procedentem (De Trinit. lib. XI. c. 297).

[2]) Ego credo.. Spiritum quoque sanctum Paraclitum, qui procedit a Patre, et Filii esse et Patris (Ibid. col. 300).

[3]) Constat ergo secundum unam divinitatis substantiam Filium genitum a Patre, non creatum: et Spiritum sanctum a Patre procedentem, et totum esse Filii (Ibid. col. 297).

[4]) Credo in... unum Deum, qui ex uno Patre, et totum quod Pater sit (Ibid. lib. IX. col. 287).

[5]) Sufficeret quidem fidelibus hoc ipsum credere, quia Filius genitus est: Spiritus autem de Patre procedens est (Ibid. lib. X. col. 293).

денія Св. Духа и отъ Сына и даже въ своемъ исповѣданіи вѣры [1]), но безъ точныхъ и подробныхъ указаній на то, въ какомъ именно смыслѣ онъ понималъ исхожденіе Духа и отъ Сына.

Въ VI вѣкѣ.

§ 141.

Фульгенцій руспенскій, кардиналъ Рустикъ, папа Пелагій I и Григорій великій.

Въ вѣкѣ шестомъ продолжаетъ на западѣ повторяться и распространяться мнѣніе Августиново о Святомъ Духѣ, но по прежнему въ неуясненномъ и неопредѣленномъ видѣ.

Фульгенцій руспенскій (523 г.), строгій послѣдователь Августиновъ, подобно ему, неоднократно повторяетъ мысль объ исхожденіи Духа и отъ Сына, но, подобно ему же, такъ неясно и неопредѣленно ее излагаетъ, что ея смыслъ можно понять развѣ только предположительно. Такъ въ одномъ мѣстѣ пишетъ онъ: „держись непоколебимо и внѣ всякаго сомнѣнія того, что тотъ же Святый Духъ, который есть единый Духъ Отца и Сына, исходитъ отъ Отца и отъ Сына“ [2]). Здѣсь Фульгенцій прямо учитъ объ исхожденіи Духа и отъ Сына, и это ученіе поставляетъ даже выше всякихъ недоумѣній и сомнѣній. Но въ другомъ мѣстѣ, какъ будто вопреки себѣ самому, вотъ что говоритъ: „содержа правило апостольской вѣры... исповѣдуемъ и Духа Святаго не за кого либо иного,

---

[1]) Credimus... Spiritum sanctum eo quod sit ex Patre et Filio procedens, Patri et Filii coaeternus... nunquam fuit non Pater a quo Filius natus, a quo Spiritus sanctus non natus, quia non est Filius, neque ingenitus, quia non est Pater, neque factus, quia non est ex nihilo, sed ex Deo Patre et Deo Filio Deus procedens (De eccles. dogm. c. 1. Ibid. T. 58. col. 980).

[2]) Firmissime tene et nullatenus dubites, eumdem Spiritum sanctum, qui Patris et Filii unus Spiritus est, de Patre et Filio procedere (De fide c. 11, n 52).

а за Бога... Ибо Онъ есть одинъ и тотъ же Духъ Отца и Сына, всецѣло отъ Отца исходящій и всецѣло въ Обоихъ пребывающій" (totus de Patre procedens, totus in utroque consistens) [1]). Здѣсь, согласно съ апостольскою вѣрою, Святый Духъ изображается всецѣло исходящимъ отъ одного Отца, въ Сынѣ же наравнѣ съ Отцемъ только всецѣло пребывающимъ. Если Онъ всецѣло исходитъ по Своему бытію отъ Отца, то понятно, что при этомъ не остается никакого мѣста для какого бы то ни было участія со стороны Сына въ Его исхожденіи, понимаемомъ въ смыслѣ заимствованія Имъ Своего бытія отъ Отца. Какъ же, спрашивается, понимать допускаемое Фульгенціемъ исхожденіе Духа и отъ Сына, чтобы не ставить его въ противорѣчіе съ самимъ собою? Мы думаемъ, что онъ разумѣлъ подъ нимъ не что иное, какъ временное исхожденіе Духа въ міръ. Подтвержденіемъ же сему служитъ то обстоятельство, что въ первомъ изъ вышеприведенныхъ мѣстъ, для доказательства своей мысли объ исхожденіи Духа и отъ Сына, онъ ссылается на то, что Спаситель, говоря ученикамъ объ имѣющемъ быть пришествіи къ нимъ Святаго Духа, назвалъ Его Духомъ истины (Іоан. 15, 26), т. е. своимъ, такъ какъ Онъ Самъ есть истина, что кромѣ того пророкъ Исаія выразился о Сынѣ Божіемъ, что Онъ „Духомъ устъ своихъ убьетъ нечестиваго" (Ис. 11, 4), а апостолъ Іоаннъ (въ Апокалипсисѣ) подъ Духомъ разумѣлъ мечь обоюдоострый, выходившій изъ устъ Сына Божія (Апок. 1, 16), и что наконецъ Христосъ, дунувши изъ Своихъ устъ на апостоловъ, преподалъ имъ Святаго Духа (Іоан. 20, 22), т. е. ссылается на такого рода свидѣтельства, которыя прямо говорятъ только о временномъ нисхожденіи въ міръ Святаго Духа при посредствѣ Сына. Но къ этому нужно присовокупить, что Фульгенцій съ этого рода

[1]) Contr. object. arian. in Maxim. Biblioth. veter. patr. ed. 1677. T. IX. p. 41.

исхожденіемъ Святаго Духа всегда нераздѣльно въ своей мысли связываетъ Его вѣчное сопребываніе въ Сынѣ, представляя это сопребываніе въ видѣ исходящаго дыханія, нераздѣльнаго съ тѣмъ, кто дышетъ. „Святый Духъ, говоритъ онъ, исходитъ отъ Отца и Сына. Отецъ есть не для Себя, а для Сына, и Сынъ есть не для Себя, но для Отца. Духъ же принадлежитъ всякому, кто дышетъ, слѣдовательно Онъ относится къ Отцу и Сыну“ [1]). Полный, поэтому, образъ воззрѣнія Фульгенціева на отношеніе Духа къ Сыну, будетъ, по нашему мнѣнію, таковъ: Духъ, вѣчно происходя отъ Отца, вмѣстѣ съ этимъ и вѣчно пребываетъ въ Отцѣ, какъ Его дыханіе, въ видѣ же дыханія Онъ, вслѣдствіе единства Отца съ Сыномъ, вѣчно пребываетъ и въ Сынѣ, отъ котораго исходитъ и въ міръ, исходя вмѣстѣ съ симъ и отъ Отца. Въ этомъ именно смыслѣ, какъ мы думаемъ, понимаетъ Фульгенцій, какъ вѣчное пребываніе Духа въ Отцѣ и Сынѣ, такъ и временное Его исхожденіе отъ Отца и Сына, когда разсуждаетъ такъ: „Духъ Святый такъ исходитъ отъ Сына, какъ исходитъ отъ Отца, и такъ подается отъ Сына, какъ подается отъ Отца... Онъ всецѣло принадлежитъ Отцу и всецѣло Сыну, потому что по естеству есть единый Духъ Отца и Сына. А потому всецѣло Онъ изъ Отца исходитъ и Сына, всецѣло въ Отцѣ пребываетъ и Сынѣ, ибо такъ пребываетъ, чтобы исходить, и такъ исходитъ, чтобы пребывать“ [2]).

Кардиналъ же *Рустикъ* (ок. 549 г.) вотъ въ какомъ положеніи представляетъ состояніе вопроса объ исхожденіи Св. Духа

---

[1]) Spiritus sanctus a Patre Filioque procedens est. Pater non sibi est, sed Filio; Filius non sibi est, sed Patri; Spiritus alicujus est aspirantis; ergo ad Patrem Filium que refertur (De Trinit. cap. 2).

[2]) Spiritus sanctus sic procedit a Filio sicut, procedit a Patre, et sic datur a Filio, sicut datur a Patre... Spiritus ille totus est Patris, totus est Filii, quia unus naturaliter est Spiritus Patris et Filii. Proinde totus de Patre procedit et Filio, totus in Patre manet (epist. XIV. n. 28).



въ свое время. „Мы исповѣдуемъ, говоритъ онъ, что... Отецъ родилъ, но не рожденъ, и не есть отъ кого либо другого, какъ отъ Него другіе, Сынъ рожденъ, и не родилъ ничего совѣчнаго, Духъ Святый отъ Отца исходитъ, а отъ Него ничего совѣчнаго не исходитъ и не рождено. Нѣкоторые же изъ древнихъ присовокупили къ особенностямъ (Божескихъ Лицъ) также и то, что какъ Духъ Святый вмѣстѣ съ Отцемъ не рождалъ Сына, такъ Святый Духъ не исходилъ отъ Сына, какъ отъ Отца. Но я, хотя исповѣдую, что Духъ не рождалъ Сына, считаю еще не вполнѣ рѣшеннымъ вопросъ о томъ, исходитъ ли Онъ также отъ Сына, какъ отъ Отца" [1]). Изъ приведенныхъ словъ видно, что во времена Рустика на Западѣ или по крайней мѣрѣ въ римской церкви еще настолько было ясно, раздѣльно и опредѣленно представленіе о единоначаліи въ Тройцѣ и объ отличительныхъ свойствахъ Троичныхъ Лицъ, что при немъ не могло еще найти для себя твердаго мѣста мнѣніе объ исхожденіи Духа и отъ Сына въ смыслѣ Filioque, если бы это мнѣніе дѣйствительно существовало на Западѣ. Признавая въ Тройцѣ виновничество за однимъ Отцемъ, вмѣстѣ съ симъ поставляя въ одинаковую зависимость по бытію отъ Отца какъ Сына, такъ и Духа Святаго, западные учители времени Рустикова очевидно не могли, безъ противорѣчія себѣ, согласиться на допущеніе того, что кромѣ Отца въ виновническомъ актѣ изведенія Духа Святаго имѣетъ еще участіе и Сынъ, тогда какъ одному только Отцу свойственно рождать и изводить, а Сыну наравнѣ съ Духомъ свойственно только быть производимымъ, а не производите-

[1]) Quidam vero antiquorum et hoc proprietatibus adjeceretur: quia sicut Spiritus cum Patre Filium non genuit sempiterne, sic nec procedit Spiritus a Filio, sicut a Patre. Ego vero quia Spiritus quidem Filium non genuerit confiteor: utrum vero Filio eodem modo, quo a Patre procedat, nondum perfecte habeo satisfactum (Contr. Acephal. in Patr. curs. compl. lat. T. LXVII. col. 1237).

лемъ въ Божественной Троицѣ. Потому-то нѣкоторые, какъ замѣчаетъ Рустикъ, и присовокупили къ особенностямъ Божескихъ Лицъ еще и то, „что какъ Духъ Святый вмѣстѣ съ Отцемъ не рождалъ Сына, такъ Святый Духъ не исходилъ отъ Сына, какъ отъ Отца“. Если самъ Рустикъ повидимому не раздѣлялъ этого вывода, то все же считалъ не рѣшеннымъ вопросъ о томъ, исходитъ ли Духъ также отъ Сына, какъ отъ Отца. Не можетъ быть, слѣдовательно, и рѣчи о томъ, чтобы во времена Рустика мнѣніе Августиново объ исхожденіи Духа и отъ Сына уже было окончательно понято въ смыслѣ Filioque и принято на Западѣ за несомнѣнную истину на ряду съ другими истинами вѣры, относящимися къ ученію о Троицѣ.

Потому-то папа *Пелагій I* († 560 г.) въ своемъ исповѣданіи вѣры ученіе о Святомъ Духѣ, согласно съ древними учителями церкви, формулируетъ такъ: „Святый Духъ исходитъ отъ Отца, и есть Духъ Отца и Сына“ [1]).

Папа же *Григорій великій* († 604 г.) повидимому теряетъ изъ виду это ученіе о Святомъ Духѣ и прямо исповѣдуетъ, „что Онъ исходитъ изъ Отца и Сына“ [2]). Но если оставить и въ сторонѣ сомнѣнія относительно подлинности этого мѣста [3]), то нужно имѣть при этомъ въ виду, что Григорій исхожденіе Духа совершенно отождествляетъ съ Его посольствомъ въ міръ, которое само по себѣ безъ исхожденія было бы немыслимо по той причинѣ, что Духъ не воплощался, какъ Сынъ [4]),

---

[1]) Ed. Migne. p. 409.

[2]) Dialog. lib. II. n. 38.

[3]) Въ греческомъ переводѣ оно читается такъ: ἐκ τοῦ Πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ Υἱῷ διαμένει.

[4]) „Что Духъ посылается и отъ Сына, Онъ показываетъ говоря: когда придетъ Утѣшитель, котораго Я пошлю вамъ отъ Отца (Іоан. 15, 26). Если бы быть посланнымъ означало тоже, что воплотиться, то безъ сомнѣнія Духъ Святый ни въ какомъ случаѣ не могъ бы быть названъ посланнымъ, такъ какъ Онъ отнюдь не воплощался. Но Его посольство есть самое исхожденіе, чрезъ кото-

а это даетъ полное основаніе думать, что Григорій исхожденіе Духа и отъ Сына понималъ въ смыслѣ Его временнаго исхожденія въ міръ или посольства[1]).

§ 142.

Filioque въ Испаніи. Исидоръ севильскій и третій соборъ толедскій.

Между тѣмъ пока въ римской церкви Filioque считалось еще спорнымъ и не установившимся мнѣніемъ, въ церкви испанской къ концу шестаго вѣка оно пріобрѣтаетъ такую популярность, что безъ всякаго противодѣйствія принимается и усвояется пастырями этой церкви и безпрепятственно допускается ими къ занятію мѣста наряду съ несомнѣнными и непреложными истинами древне церковной вѣры. Если не возникновенію его здѣсь, то распространенію и утвержденію, какъ должно полагать, болѣе всего помогъ *Исидоръ севильскій*, который, хотя на севильскую епископскую каѳедру вступилъ только въ 596-мъ году, но за долго до этого успѣлъ уже свои-

---

рое Онъ исходитъ отъ Отца и Сына. Поэтому, какъ о Святомъ Духѣ говорится: Онъ посылается, потому что Онъ исходитъ, такъ неприлично говорить о Сынѣ что Онъ посылается, потому что рождается" (se Filius mittere perhibet, dicens: cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre. Si enim mitti solum modo incarnari deberit intelligi, sanctus procul dubio Spiritus nullo modo diceretur mitti, qui nequaquam incarnatus est. Sed ejus missio ipsa processio est qua de Patre procedit et Filio. Sicut itaque Spiritus mitti dicitur quia procedit, ita et Filius non incongrue mitti dicitur quia generatur (In evang. homil. 26. n. 2).

[1]) Въ подтвержденіе древности Filioque западные ссылаются еще на мѣсто изъ посланія папы *Ормизды* (напис. 514 г.) къ императору Іустину, читая его такъ: „Святому Духу свойственно исходить отъ Отца и Сына въ единствѣ божественнаго существа" (proprium Spiritus sancti, ut de Patre et Filio procederet sub una substantia deitatis. Epist. 79). Но, по замѣчанію ученаго кардинала Манси, разобравшаго первоначальное чтеніе этого мѣста, здѣсь вмѣсто вышеозначенныхъ словъ было написано: „извѣстно также, въ чемъ состоитъ особенность Святаго Духа" (Primigenia manus ita hunc textum ferebat: notum etiam quod sit proprium Spiritus sancti. Manci, Concil. collect. ampl. 1759. г. T. 8. p. 521).

ми рѣдкими по тогдашнему времени богословскими трудами, а также успѣшною борьбою съ аріанами, пріобрѣсти такую славу и извѣстность, что другіе легко могли подчиняться его вліянію и во всемъ слѣдовать ему въ дѣлахъ вѣры. Между тѣмъ самъ Исидоръ, въ чемъ не трудно убѣдиться изъ его компилятивнаго сочиненія libri etymologiarum, во всемъ рабски слѣдовалъ Августину, какъ при изложеніи всего вообще ученія о Троицѣ, такъ и въ особенности частнаго пункта этого ученія о Святомъ Духѣ. Оставляя въ сторонѣ всякаго рода критическую оцѣнку подлинной мысли Августиновой о Святомъ Духѣ, онъ, на основаніи ученія Августинова, нисколько не колеблясь, прямо и рѣшительно утверждаетъ, что Духъ исходитъ отъ Отца и Сына, и въ подтвержденіе этого положенія, безъ всякихъ объясненій, представляетъ такого рода выдержки изъ Августина, которыя въ ихъ отрывочномъ видѣ легко могли внушать то убѣжденіе, что Августинъ не только положительно училъ объ исхожденіи Духа отъ Отца и Сына, но и считалъ это ученіе вполнѣ несомнѣннымъ и имѣющимъ право на общую къ нему вѣру. Такъ напр. онъ, на основаніи свидѣтельствъ Августиновыхъ, говоритъ: „Духъ Святый потому называется Богомъ, что исходитъ изъ Отца и Сына... Различіе между рождающимся Сыномъ и исходящимъ Духомъ Святымъ состоитъ въ томъ, что Сынъ рождается отъ Отца, а Духъ Святый исходитъ отъ Того и Другого [1]). Одинъ Отецъ не есть отъ другого, и потому одинъ Онъ называется нерожденнымъ, Сынъ одинъ отъ Отца рожденъ, и потому одинъ называется рожденнымъ, Духъ Святый одинъ исходитъ отъ Отца и Сына, и потому называется Духомъ Обоихъ“ [2]). Точнѣе формулируя все свое ученіе о Троицѣ въ сочиненіи, носящемъ заглавіе: differentiae, онъ говоритъ: „между Лицами

[1]) Etimologiarum. lib. VII. c. 3. n. 1, 5, 8.

[2]) Ibid. c. 4. n. 1—4.

Отца, Сына и Святаго Духа различаютъ такъ: Отецъ не сотворенъ и не рожденъ, Сынъ, будучи рожденъ, есть не сотворенъ, Духъ Святый не сотворенъ, не рожденъ, но отъ Отца и Сына исходящъ. Отецъ не ведетъ ни отъ кого происхожденія, Сынъ отъ Отца заимствуетъ начало, а Духъ Святый отъ Отца и Сына исходитъ" [1]). Не трудно видѣть, что Исидоръ, не обинуясь, ученіе Августиново объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына понимаетъ въ смыслѣ Его вѣчнаго исхожденія по своему бытію, и передаетъ его съ такою увѣренностію, какъ будто бы оно искони признавалось вполнѣ истиннымъ и не подлежащимъ никакому сомнѣнію ученіемъ. Этого рода увѣренность, благодаря авторитетному вліянію опиравшагося на Августинѣ Исидора, легко могла перейти и привиться къ сознанію многихъ пастырей испанскихъ, чему не мало могло способствовать и то обстоятельство, что въ Filioque они могли увидѣть соприкосновенную точку сближенія съ аріанами, такъ что если бы послѣдніе вмѣсто тварнаго происхожденія Духа отъ Сына признали исхожденіе тождественное съ тѣмъ, какимъ Онъ исходитъ отъ Отца, то вмѣстѣ съ этимъ могли бы признать и полное единосущіе Духа съ Отцемъ и Сыномъ, а также полное равенство Сына съ Отцемъ.

Какъ бы то ни было, впрочемъ, во всякомъ случаѣ мы встрѣчаемся уже съ Filioque въ исповѣданіяхъ вѣры, которыя предъявлены были на одномъ изъ толедскихъ соборовъ, бывшемъ въ 589 году (по числу 3-мъ), и имъ были приняты и одобрены [2]). Мы разумѣемъ исповѣданія вѣры, предъявленныя

---

[1]) Differentiarum, lib. II. different. 3. n. 7.

[2]) Латиняне первое по времени соборное провозглашеніе въ Испаніи Filioque относятъ къ первому толедскому собору (400 г.) на томъ основаніи, что въ дѣяніяхъ этого собора находится правило вѣры, въ которомъ есть слова: „существуетъ Духъ Утѣшитель, Который не есть ни Отецъ, ни Сынъ, но отъ Отца и Сына исходитъ" (Labbei concil. ed. Paris. 1644. T. III. p. 575). Но въ надписи, относящейся къ этому правилу, говорится, что оно было составлено

на этомъ соборѣ бывшими аріанами Рекаредомъ, королемъ готскимъ и готскими епископами съ тѣмъ, чтобы торжественно засвидѣтельствовать свое единомысліе съ православными и соединиться съ православною церковью. Рекаредъ въ своемъ исповѣданіи вѣры о Святомъ Духѣ писалъ слѣдующее: „относительно Святаго Духа намъ должно исповѣдывать и провозглашать, что Онъ исходитъ отъ Отца и Сына, и съ Отцемъ и Сыномъ единосущенъ“[1]). Епископы же готскіе, согласно съ Рекаредомъ, свою вѣру въ Духа Святаго выразили въ слѣдующей формулѣ: „всякій, кто не вѣруетъ или не будетъ вѣровать, что Духъ Святый отъ Отца и Сына исходитъ, и не будетъ говорить, что Онъ совѣченъ и единосущенъ Отцу и Сыну, да будетъ анаѳема“[2]). Противъ того и другого вѣроизложенія о Св. Духѣ православные испанскіе епископы ничего не возражали и выразили на него безъ всякаго обсужденія свое полное и безусловное согласіе, какъ будто бы въ немъ содержалась общеизвѣстная и общепринятая истина, не требовавшая никакихъ особенныхъ и нарочитыхъ разсужденій.

испанскими епископами по приказанію папы Льва, а Левъ великій, первый папа этого имени, какъ извѣстно, вступилъ на епископскій престолъ только въ 440-мъ году. Въ виду-то этого нѣкоторые изъ западныхъ предполагаютъ, что это правило было составлено на второмъ толедскомъ соборѣ, бывшемъ въ 447-мъ году. Но нельзя принять и этого, потому что въ вышеозначенной же надписи говорится, что тѣже епископы, которые составили правило вѣры, постановили и 20 написанныхъ выше канововъ на соборѣ толедскомъ. Между тѣмъ эти каноны подписаны епископами, которые жили далеко послѣ Льва великаго. Надпись эта, какъ думаютъ, сдѣлана авторомъ древняго испанскаго собранія канововъ (въ твореніяхъ Исидора севильскаго), который имѣя подъ руками вышеозначенное правило вѣры, неизвѣстнаго происхожденія, ошибочно отнесъ его къ постановленіямъ 1-го толедскаго собора.

[1]) Spiritus aeque sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae (Binii concil. general. (ed. 1636). T. 4. p. 491).

[2]) Quicumque Spiritum sanctum non credit, aut non crediderit a Patre et Filio procedere, eumque non dixerit coaeternum esse Patri et Filio et coessentialem, anathema sit (Ibid. p. 498).

Какъ объяснить это? Дѣло здѣсь не могло зависѣть отъ одной простой случайности, а должно полагать, что православные епископы напередъ были подготовлены и предрасположены къ вышеозначенной формулѣ о Святомъ Духѣ, какъ такой формулѣ, въ которой аріане готовы были согласиться съ православными въ ученіи о Духѣ, и которая, какъ имъ могло представляться и казаться, не только не заключала въ себѣ ничего противорѣчащаго единосущію Божескихъ Лицъ, а напротивъ могла служить самымъ лучшимъ и осязательнымъ его засвидѣтельствованіемъ. Должно думать также, что и король Рекаредъ не случайно избралъ означенную формулу для исповѣданія вѣры въ Духа Святаго. Сдѣлалъ онъ это, конечно напередъ убѣдившись въ томъ, что его сторонники по аріанству болѣе всего готовы были согласиться на эту формулу, а также напередъ заручившись согласіемъ на ея одобреніе и со стороны православныхъ епископовъ. А кто въ семъ случаѣ могъ быть живымъ и дѣятельнымъ посредникомъ, при взаимномъ соглашеніи и уступчивости, двухъ ищущихъ между собою примиренія и союза сторонъ, это угадать не трудно, если принять во вниманіе то обстоятельство, что, по свидѣтельству сохранившихся отъ древности сказаній, Исидоръ севильскій, будучи роднымъ братомъ епископа севильскаго Леандра, которому отцемъ Рекареда, по свидѣтельству Григорія великаго, было поручено наставленіе въ вѣрѣ его сына [1]), самъ всегда имѣлъ доступъ къ Рекераду, и настолько въ его просвѣтительномъ наставленіи и руководствованіи помогалъ своему брату, что Рекаредъ былъ признаваемъ ученикомъ по христіанской вѣрѣ одинаково какъ Леандра, такъ и Исидора [2]). Кромѣ того, относительно Исидора сохранилось отъ древности

[1]) Gregor. magn. dialog. lib. III. c. 31.

[2]) Vita Isidori, c. 3. n. 11 et 13. Patr. curs. compl. latin. T. 82. col. 29 et 31.

такого рода сказаніе, что онъ „процвѣталъ во время королей Рекареда, Луибана, Витриха, Гундмара, Сизбута, Синтилліана и Сизинанда, и что ихъ отвлекъ отъ аріанскаго безумія, и утвердилъ въ католической вѣрѣ" [1]).

Но какъ бы то ни было, а торжественное признаніе третьимъ толедскимъ соборомъ правильности вѣроисповѣдной формулы о Святомъ Духѣ Filioque не могло не имѣть важнаго и даже рѣшающаго значенія для дальнѣйшей судьбы этой формулы въ испанской церкви, при молчаніи относительно этого со стороны другихъ церквей. Послѣ сего ничего не было бы удивительнаго, если бы означенная формула сдѣлалась въ испанской церкви обычною формулою вѣроученія о Святомъ Духѣ, и даже вошла въ символъ вѣры испанской церкви, что̀ и на самомъ дѣлѣ случилось. Позднѣйшіе западные богословы предполагаютъ даже, что будто бы Рекаредъ уже въ представленномъ имъ на толедскій соборъ спискѣ никео-цареградскаго символа допустилъ здѣсь прибавку Filioque. Но это не вѣрно: потому что Рекаредъ представилъ на соборъ этотъ символъ не какъ свое исповѣданіе вѣры, а какъ древне-церковный историческій памятникъ, при чемъ подобная прибавка равнялась бы умышленной порчѣ или поддѣлкѣ, что допустить со стороны Рекареда крайне неумѣстно. Кромѣ того, въ болѣе древнихъ изданіяхъ соборовъ испанскихъ (въ кельнскомъ 1530 г., парижскомъ 1535 г.) въ представленномъ Рекаредомъ символѣ никео-цереградскомъ нѣтъ прибавки Filioque, и только въ позднѣйшихъ изданіяхъ ее стали печатать. Но важно въ семъ случаѣ то, что согласно съ желаніемъ Рекареда на третьемъ же толедскомъ соборѣ было сдѣлано постановленіе относительно того, чтобы, по обычаю восточныхъ церквей, читать на литургіи символъ вѣры, чего не дѣлалось

---

[1]) Ibid. col. 55.

доселѣ въ Испаніи, и притомъ символъ цереградскій[1]). Предупредительные же выполнители воли Рекаредовой, вводя въ употребленіе на литургіи символъ цареградскій, легко и безъ всякаго опасенія со стороны незнакомаго съ нимъ доселѣ народа могли помѣстить въ немъ согласную съ вѣроисповѣдною формулою Рекаредовою о Святомъ Духѣ, прибавку Filioque, и постепенно пріучить къ ней народъ, въ чемъ много могъ помочь дѣлу тотъ же Исидоръ, который вступилъ на каѳедру епископскую въ 596-мъ году, и пробылъ на ней до 636 года.

Въ VII-мъ вѣкѣ.

§ 143.

Оттого-то въ седьмомъ вѣкѣ мы уже непрерывно встрѣчаемся съ Filioque, какъ съ обычною формою вѣрованія въ Духа Святаго, не только въ вѣроизложеніяхъ, составлявшихся на испанскихъ соборахъ, но и въ самомъ символѣ цареградскомъ, приводимомъ здѣсь для свидѣтельствованія вѣры всей испанской церкви. Такъ въ вѣроизложеніяхъ, состоявшихся на 4-мъ (634 г.), 6-мъ (638 г.), 11-мъ (675 г.) и 15-мъ (693 г.) толедскихъ соборахъ прямо говорится, что составители ихъ исповѣдуютъ вѣру въ Духа Святаго, отъ Отца и Сына исходящаго[2]). Во второмъ изъ этихъ вѣроизложеній, что̀ заслуживаетъ вниманія, довольно ясно высказанъ тотъ мотивъ, по которому для испанскихъ епископовъ оказывалось нужнымъ исповѣдывать Духа исходящимъ вмѣстѣ и отъ Отца и отъ Сына. „Духа Святаго, говорятъ они здѣсь, исповѣдуемъ несотвореннымъ и нерожденнымъ, но отъ Отца и Сына исходящимъ, и

[1]) Binii concil. general. T. IV. p. 503.

[2]) Binii concil. general. ed. Paris. T. IV. p. 581, 609, 816 et 817. T. V. p. 409.

Тому и Другому собственнымъ Духомъ; потому Они и суть по существу едино, что отъ Того и Другого исходитъ единый Духъ“ [1]). Ясный знакъ, что имъ представлялось не иначе возможнымъ сохранить полное равенство или единосущіе между Отцемъ и Сыномъ, какъ только допустивши, что Духъ исходитъ отъ Того и Другого, чѣмъ, по всей вѣроятности, руководились и тѣ испанскіе епископы, которые слышали на 3-мъ Толедскомъ соборѣ исповѣданіе вѣры въ Духа Святаго Рекаредово и его сторонниковъ, бывшихъ аріанскихъ епископовъ. Въ третьемъ же изъ вышеуказанныхъ нами вѣроизложеній, а именно въ вѣроизложеніи, состоявшемся на 11-мъ толедскомъ соборѣ, обращаетъ на себя вниманіе то, что здѣсь содержится нѣкоторое, хотя и неясное, указаніе на то, въ какомъ смыслѣ понималось епископами испанскими исповѣдываемое ими исхожденіе Духа и отъ Сына. „Отецъ, говорятъ они здѣсь, не ведетъ начала отъ кого либо, а отъ Него получаютъ и Сынъ рожденіе и Духъ Святый исхожденіе; Онъ, слѣдовательно, есть источникъ и начало всего Божества“. Касаясь же въ частности Святаго Духа, они словами Августина говорятъ слѣдующее: „Духъ Святый... исходитъ отъ Того и Другого и есть Духъ Обоихъ... Онъ есть Духъ не только Отца, но и Сына, ибо Онъ не исходитъ отъ Отца въ Сына, а отъ Сына къ твари, для ея освященія (ad sanctificandam creaturam), но вмѣстѣ отъ Того и Другого исходитъ, поелику Онъ есть любовь и святость Обоихъ“ [2]). Тогда какъ въ первомъ случаѣ они одного Отца признаютъ всецѣлымъ

[1]) Ibid. col. 609. Это—мысль Исидора севильскаго, который тоже говорилъ: „Отецъ и Сынъ потому и суть едино, что Отецъ не имѣетъ ничего, чего не имѣлъ бы Сынъ; ибо одно и тоже существо единосущное двумъ не могло бы исходить отъ Нихъ и быть имъ вмѣстѣ присущимъ, если бы не были одно тѣ, отъ коихъ исходятъ“ (Sententiarum. lib. I. c. 15. n. 2. Patr. curs. compl. latin. T. 83. col. 568).

[2]) Binii concil. gener. T. IV. p. 816 и 817.

виновникомъ исхожденія Святаго Духа наравнѣ съ рожденіемъ Сына, во второмъ приписываютъ исхожденіе Духа и Сыну, поставляя это исхожденіе, подобно Августину, въ связи съ освященіемъ твари [1]). Не разграничивали-ль, поэтому, испанскіе епископы исхожденіе Духа, приписываемое Сыну, отъ Его исхожденія приписываемаго Отцу, и не понимали-ль они перваго рода исхожденіе Духа въ неразрывной связи съ Его явленіемъ въ мірѣ для освященія твари?

Совмѣстно же съ прибавкою Filioque въ своихъ вѣроизложеніяхъ о Святомъ Духѣ, испанскіе епископы дѣлаютъ ту же прибавку и въ символѣ цареградскомъ всякій разъ, когда онъ приводится ими на соборахъ для свидѣтельствованія ихъ вѣры въ Тройцу [2]). Но важно здѣсь то, что хотя они этотъ символъ называютъ иногда цареградскимъ или никейскимъ, тѣмъ не менѣе ясно даютъ замѣтить то, что они подъ нимъ разумѣли символъ въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ употреблялся на литургіи въ храмахъ испанскихъ, а не подлинный цареградскій или древне-вселенскій символъ въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ появился на второмъ вселенскомъ соборѣ, и въ какомъ былъ сохраняемъ вселенскою церковію. Потому-то, когда папа Венедиктъ II послѣ шестаго вселенскаго собора (681 г.), послалъ въ Испанію вѣроопредѣленіе этого собора, въ которомъ цареградскій символъ былъ повторенъ въ его подлинномъ видѣ, испанскіе епископы, собравшись по этому поводу на 14 мъ толедскомъ соборѣ, нисколько не задумываясь, рѣшили, что акты шестаго вселенскаго собора „должны быть помѣщены по чести имъ подобающей на мѣстѣ и въ порядкѣ вслѣдъ за халкидонскимъ соборомъ, такъ какъ они сія-

---

[1]) Смотр. § 139.

[2]) На соборѣ меридскомъ 666 г. (Binii. concil. general. T. IV. p. 801), на соборахъ толедскихъ: 8-мъ 653 г. (Ibid. col. 747), 12-мъ 681 г., и 13-мъ 683 г. (Ibid. p. 731 et 390).

ютъ его достославною мыслію и потому должны быть соединены съ нимъ мѣстомъ и порядкомъ [1]). Ясный знакъ того, что испанскіе епископы на свою прибавку въ цареградскомъ символѣ, употреблявшемся въ испанской церкви, смотрѣли какъ на дѣло своего мѣстнаго только обычая, вызваннаго особенными мѣстными потребностями, которое поэтому и должно было уступить преимущественное мѣсто тому, чтó было постановлено относительно вѣры всею церковью вселенскою.

Между тѣмъ, это хотя мѣстное, но твердое привитіе и вкорененіе Filioque въ испанской церкви не могло не имѣть своего вліянія на пріобрѣтеніе имъ сравнительно съ прежнимъ большей популярности и въ церкви римской. Что оно дѣйствительно очень распространено было въ предѣлахъ римской церкви около половины седьмаго вѣка, объ этомъ ясное свидѣтельство мы имѣемъ въ письмѣ прожившаго долгое время на Западѣ исповѣдника Максима къ пресвитеру кипрскому Марину, гдѣ указывается на то, что не только западные богословы тогдашняго времени учили объ исхожденія Духа и отъ Сына, но даже одинъ изъ современныхъ Максиму папъ въ своемъ посланіи (или къ императору или константинопольскому патріарху) выразился такъ: „что Святый Духъ исходитъ и отъ Сына“. Но это свидѣтельство весьма важное и въ другомъ отношеніи. По его указанію, извѣстіе объ этомъ западномъ Filioque вызвало большія недоумѣнія и возраженія со стороны жителей цареградской столицы, такъ что по поводу этого „западные въ свое оправданіе приводили изреченія латинскихъ отцевъ, а также Кирилла александрійскаго въ священномъ сочиненіи, написанномъ имъ на святаго евангелиста Іоанна, при чемъ обнаружили, что они не представляютъ Сына причиною Святаго Духа, ибо знаютъ, что одинъ Отецъ

[1]) Ibid. p. 402.

есть причина Сына и Духа,—Одного по рожденію, а Другого по исхожденію, но лишь показываютъ, что Онъ чрезъ Него нисходитъ, и такимъ образомъ обозначаютъ сродство и безразличіе Ихъ сущности“ [1]). Къ этому Максимъ присовокупилъ еще, что онъ, по распоряженію восточныхъ пастырей, „просилъ римлянъ перевести свои слова, чтобы избѣгнуть лукавыхъ козней со стороны противниковъ“, замѣтивъ при этомъ, „что они впрочемъ не имѣютъ возможности свою мысль съ точностію передать на иностранномъ языкѣ, какъ на своемъ родномъ, или какъ греки на своемъ“ [2]). Обстоятельство это весьма замѣчательно въ томъ отношеніи, что ясно показываетъ не только то, что сама восточная церковь чужда была мысли объ исхожденіи Духа и отъ Сына въ смыслѣ позднѣйшаго Filioque, но и то, что она доселѣ и римскую церковь считала столь же чуждою такой мысли, почему и встрѣтила съ недоумѣніемъ изрѣченія папы объ исхожденіи Духа и отъ Сына, вѣроятно такъ выраженныя, что въ нихъ можно было предполагать подобную мысль. Еще же важнѣе здѣсь то, что западные богословы, бывъ вызваны на объясненіе своего ученія объ исхожденіи Духа и отъ Сына, изъясняли его такъ, что подъ исхожденіемъ Духа и отъ Сына они понимали не происхожденіе по бытію, а нисхожденіе или посольство Его чрезъ Сына, тогда какъ наоборотъ подъ исхожденіемъ Духа отъ Отца, который есть единственная и одинаковая при-

---

[1]) Καὶ τὸ μὲν πρῶτον συμφώνους παρήγαγον χρήσεις Ρωμαίων πατέρων, ἔτι μὲν καὶ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, ἐκ τῆς πονηθείσης αὐτῷ ἱερᾶς πραγματείας εἰς τὸν εὐαγγελιστὴν ἅγιον Ἰωάννην, ἐξ ὧν οὐκ αἰτίαν τὸν Υἱὸν ποιοῦντας τοῦ Πνεύματος σφᾶς αὐτοὺς ἀπέδειξαν, μίαν γὰρ ἴσασιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος τὸν Πατέρα αἰτίαν, τοῦ μὲν κατὰ τὴν γέννησιν τοῦ δὲ κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν, ἀλλ' ἵνα καὶ δι' αὐτοῦ προϊέναι δηλώσωσι, καὶ ταύτῃ τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον παραστήσωσι (Maxim. Opuscul. theol. et Polem. in Patr. curs. compl. graec. T. 91. col. 136).

[2]) Epist. ad Marin. cypr. presbit. in Patr. curs. compl. T. XCI. opp. s. Maxim. T. II. col. 136.

чина, какъ Сына, такъ и Духа, разумѣли Его вѣчное происхожденіе по бытію, что засвидѣтельствовалъ и самъ Максимъ, выразивъ при этомъ ту мысль, что причина недоумѣній здѣсь едва ли не зависитъ отъ недостатка въ латинскомъ языкѣ словъ для точнаго выраженія нужной мысли, согласно съ греческою рѣчью. Это обстоятельство даетъ очень достаточное основаніе для того предположенія, что и прежніе болѣе давніе западные учители тоже въ такомъ смыслѣ понимали исхожденіе Духа и отъ Сына, когда, какъ мы видѣли прежде, часто безъ всякихъ объясненій выражались о Святомъ Духѣ, что Онъ исходитъ отъ Отца и Сына, и что даже, можетъ быть, если не всѣ, то нѣкоторые и изъ испанскихъ епископовъ понимали въ подобномъ же смыслѣ исповѣдуемое ими исхожденіе Духа отъ Отца и Сына.

Наконецъ можно замѣтить, что вышеозначенный между восточною и римскою церковію обмѣнъ мыслей по вопросу объ исхожденіи Святаго Духа не долженъ бы былъ остаться безъ всякаго вразумленія, какъ для римскихъ богослововъ, такъ въ особенности для римскихъ епископовъ, которые отсюда должны были вывести тотъ урокъ, какую нужно соблюдать внимательность и осторожность даже въ словахъ при изложеніи столь возвышеннаго и таинственнаго предмета, каковъ— исхожденіе Святаго Духа. Потому-то, можетъ быть, между прочимъ западные епископы, присутствовавшіе на латеранскомъ соборѣ, бывшемъ при папѣ Мартинѣ въ 649 году, вѣру свою въ Троицу исповѣдали буквально по никео-цареградскому символу, а совмѣстно съ симъ съ буквальною же точностію повторили опредѣленіе собора халкидонскаго о неприкосновенности и неизмѣнности сего символа[1]). Потому-то можетъ быть и папа Агаѳонъ въ одномъ изъ своихъ посланій къ

[1]) Labbei concil. T. XV. p. 185 et 189.

шестому вселенскому собору, пояснивши, что совершенное знаніе заключается въ томъ, чтобы со всѣмъ тщаніемъ ума соблюдать всѣ члены апостольской вѣры, вѣруя и въ Духа Святаго, Господа животворящаго, иже отъ Отца исходящаго [1]), въ другомъ своемъ посланіи на имя того же собора между прочимъ относительно церкви римской рѣшительно утверждалъ, что она твердо держится вѣры, преданной пятью вселенскими соборами, и особенно заботится о томъ, чтобы опредѣленное правилами осталось неизмѣннымъ, безъ уменьшенія или прибавленія, а какъ въ словахъ, такъ и въ мысляхъ сохранялось неповрежденнымъ [2]).

Въ VIII вѣкѣ и въ началѣ IX-го.

§ 144.

Этой строго-церковной точки зрѣнія какъ на все вѣроученіе церковное, такъ и въ особенности на ученіе объ исхожденіи Святаго Духа, римскіе епископы, какъ должно полагать, держались и въ теченіе всего восьмаго вѣка. Нѣтъ по крайней мѣрѣ никакихъ историческихъ данныхъ, которыя бы давали основаніе заподозрѣвать ихъ въ противномъ. Только съ начала девятаго вѣка ихъ воззрѣніе на этотъ предметъ начинаетъ измѣняться, вмѣсто руководствованія однимъ древне-церковнымъ и вселенскимъ преданіемъ они находятъ возможнымъ руководиться въ дѣлахъ вѣры и другимъ началомъ, авторитетомъ личныхъ мнѣній или соображеній, чѣмъ и при-

---

[1]) Binii concil. T. V. p. 62.

[2]) Quae regulariter a sanctis atque Apostolicis praedecessoribus, et venerabilibus quinque Conciliis definita sunt, cum simplicitate cordis et sine ambiguitate a patribus traditae fidei conservamus, unum ac praecipuum bonum habere semper operantes atque studentes, ut nihil de eis, quae regulariter definita sunt, minuatur nihil mutetur vel augetur, sed eadem et sensibus illibata custodiantur (Ibid. p. 33).

готовляютъ въ римской церкви удобную почву для возникновенія здѣсь всякаго рода нововведеній—даже и въ области древне-церковной вѣры. На этой почвѣ полный просторъ нашло себѣ не имѣвшее доселѣ большой силы давнее мнѣніе Filioque, здѣсь оно свободно возрасло въ догматъ, а затѣмъ впослѣдствіи времени нашло себѣ мѣсто и въ символѣ вѣры.

Замѣчательно, что обстоятельства, при которыхъ совершилось привитіе и закрѣпленіе Filioque въ римской церкви, заключаютъ въ себѣ много схожаго съ тѣми обстоятельствами, какія сопровождали возникновеніе и утвержденіе того же Filioque въ церкви испанской. Тамъ иниціатива дѣла шла отъ государственнаго лица, и здѣсь она находилась въ рукахъ такого же лица, съ тою только разницею, что въ первомъ случаѣ являлся государь (Рекаредъ), въ качествѣ оглашеннаго, ищущаго единенія съ церковію, а въ послѣднемъ выступалъ государь (Карлъ великій) въ качествѣ изслѣдователя и судьи въ вопросахъ вѣры. Тамъ путемъ ко введенію Filioque послужили соборъ (3-й толедскій), а затѣмъ употребленіе на литургіяхъ символа цареградскаго съ прибавкою Filioque, и здѣсь для той же цѣли употребленъ тотъ же способъ, съ тою только разницею, что сперва введенъ былъ въ употребленіе въ церквахъ (галльскихъ) символъ съ Filioque, а послѣ уже вопросъ объ этомъ былъ обсужденъ и разрѣшенъ на соборѣ (ахенскомъ). Какъ тамъ, при вниманіи и снисхожденіи къ авторитету государственной власти, не могло быть полной свободы въ обсужденіи вопросовъ вѣры, такъ точно и здѣсь. Правда, тогда какъ Рекаредово исповѣданіе вѣры съ Filioque не вызвало никакихъ возраженій со стороны епископовъ, присутствовавшихъ на третьемъ соборѣ толедскомъ, мнѣніе Карла великаго на соборѣ ахенскомъ не всѣми здѣсь присутствовавшими было принято, но все же на сто-

ронѣ его оказалось большинство, къ которому, какъ сейчасъ увидимъ, присоединился и римскій епископъ.

Дѣло это началось со введенія въ Галліи во всеобщее употребленіе на литургіяхъ цареградскаго символа съ прибавкою Filioque, по образцу испанской церкви[1]), чему послужило поводомъ завоеваніе въ концѣ восьмаго вѣка галлами значительной части Испаніи, и послѣдовавшее затѣмъ ознакомленіе съ тамошними церковными обычаями. Нельзя сказать, чтобы это нововведеніе въ галльской церкви всѣми было встрѣчено предупредительно и одобрительно. По поводу его вотъ что знаменитый въ свое время *Флаккъ Альбинъ* или *Алкуинъ* писалъ къ ліонскимъ братьямъ: „Новыхъ сектъ испанскаго заблужденія берегитесь со всѣмъ вниманіемъ, возлюбленные братья! Слѣдуйте въ вѣрѣ святымъ отцамъ и соединяйтесь святѣйшимъ единодушіемъ со вселенскою церковью. Ибо написано: *не преступай предѣловъ отцевъ твоихъ* (Притч. 22, 28). И въ символъ каѳолической вѣры не вводите ничего новаго, и въ церковномъ богослуженіи не прилѣпляйтесь къ преданіямъ, не слышаннымъ въ древнія времена. Идите по открытой дорогѣ апостольскаго ученія и не уклоняйтесь по распутіямъ новизны ни направо, ни налѣво отъ царскаго пути“[2]). Но примѣръ самаго Карла великаго, который въ своей придворной церкви ввелъ въ употребленіе символъ Filioque, естественно долженъ былъ обезсилить значеніе подобныхъ протестовъ и дать поддержку и силу этому нововведенію, вмѣстѣ съ которымъ должна была возрастать увѣренность и въ томъ, что содержалось подъ прибавкою Filioque, т. е. что Духъ исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына. Такою именно увѣренностію

---

[1]) Strabi. Valfridi. De rebus ecclesiasticis, c. 22. (Patr. curs. compl. lat. T. 114. col. 947).

[2]) Duchesne. Historiae francorum scriptorum. T. 2. p. 13.

были проникнуты между прочимъ тѣ изъ франкскихъ монаховъ (конгрегаціи масличной горы), которые въ 809 году отправились для поклоненія святымъ мѣстамъ въ Іерусалимъ, гдѣ вошли въ серьезное столкновеніе со всѣмъ тамошнимъ греческимъ духовенствомъ по вопросу объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына. Чувствуя позади себя твердую опору въ королевской власти Карла великаго, въ капеллѣ котораго сами слышали Filioque, а также въ авторитетѣ римскаго епископа, котораго представляли сторонникомъ короля, они смѣло высказывались о Святомъ Духѣ, что Онъ исходитъ и отъ Сына, и рѣшились съ твердостью отстоять правоту этого ученія. Но съ не меньшею твердостью и рѣшительностію выступили противъ нихъ иноки и всѣ духовныя лица іерусалимской церкви, которые ихъ ученіе о Святомъ Духѣ называли ересью, и ересью такою, хуже которой ничего не можетъ быть, и ихъ самихъ, наравнѣ со всѣми ихъ соотечественниками, раздѣлявшими ихъ мнѣніе, признали еретиками [1]). Это то обстоятель-

[1]) Вотъ что франкскіе монахи писали къ папѣ Льву III: „всемилостивѣйшій отецъ!... мы извѣщаемъ тебя о скорби, которую здѣсь (въ Іерусалимѣ) терпимъ. Іоаннъ изъ монастыря св. Саввы написалъ на насъ, говоря, что франки, находящіеся на масличной горѣ, суть еретики, и сказалъ намъ, что всѣ мы франки—еретики: онъ отвергаетъ вѣру нашу, говоря, что нѣтъ ереси хуже. А мы говоримъ ему: братъ, умолкни! называя еретиками насъ, ты взводишь ересь на святую апостольскую каѳедру. И до такой степени онъ разсвирѣпѣлъ на насъ, что въ день Рождества Христова послалъ въ Виѳлеемъ, въ священный вертепъ, міранъ, намѣревавшихся выгнать насъ вонъ и говорившихъ намъ, что мы—еретики, что и книги у насъ еретическія... Послѣ этого мы объявили священникамъ святаго града и сказали имъ: разсмотрите, отцы и братія, объ этомъ человѣкѣ, который противъ насъ и противъ святой римской каѳедры говоритъ такое, что мы подобныхъ словъ о своемъ народѣ никогда не слыхали. Послѣ этого въ воскресный день собрались священники и спросили насъ о вѣрѣ нашей, и какъ мы вѣруемъ символу. Мы сказали, что вѣруемъ такъ, какъ святая римская церковь, что мы говоримъ на своемъ языкѣ, чего-же вы не говорите на греческомъ,... и что въ символѣ вѣры мы де говоримъ болѣе, чѣмъ вы: *который отъ Отца и Сына исходитъ*,—на что Іоаннъ тотъ враждебный душѣ своей сказалъ, что по этому именно слову мы и оказываемся еретиками!... Итакъ чрезъ

ство послужило для франкскихъ монаховъ поводомъ обратиться къ папѣ Льву III съ жалобою на встрѣченныя ими непріятности въ Іерусалимѣ, а также съ просьбою о разъясненіи и оправданіи ихъ ученія о Святомъ Духѣ, представленіе же папою Львомъ III этой жалобы и просьбы Карлу великому послужило для послѣдняго поводомъ къ созванію въ 809-мъ же году въ Ахенѣ собора, имѣвшаго столь важное и рѣшающее значеніе по отношенію къ Filioque, не только для галльской, но и всей западной церкви.

Какъ дѣло происходило на соборѣ, въ подробностяхъ неизвѣстно, потому что акты этого собора не уцѣлѣли. Извѣстно только то, что на соборѣ предсѣдательствовалъ самъ Карлъ, и управляя разсужденіями и преніями, къ концу большинство голосовъ привлекъ на сторону Filioque, т. е. того мнѣнія, котораго самъ твердо держался, по заключеніи же собора, чтобы получить одобреніе на опредѣленіе и со стороны римскаго епископа, онъ послалъ къ нему двухъ легатовъ (Бернарія и Адальгарда) съ написаннымъ отъ имени своего и всего собора письмомъ, въ которомъ были объяснены мотивы къ обсужденію и рѣшенію вопроса объ исхожденіи Духа и отъ Сына, и представлены аргументы въ пользу того рѣшенія, какое было принято на соборѣ. Здѣсь между прочимъ говорилось: „вопросъ объ исхожденіи Святаго Духа, возникшій недавно, былъ еще въ древности тщательнѣйшемъ образомъ разъясненъ святыми

этого Іоанна сдѣлано намъ во св. градѣ великое смущеніе, поелику онъ говоритъ, что Духъ Святый не исходитъ отъ Отца и Сына. Этотъ Іоаннъ разослалъ по всѣмъ монастырямъ большое посланіе объ этомъ предметѣ, требовалъ отъ насъ вѣры и книгъ нашихъ.. По гречески не говорятъ, какъ мы говоримъ... а говорятъ: *Который отъ Отца исходитъ*,—и считаютъ слово то, которое мы употребляемъ по латыни, недопустимымъ“ (gravem). Въ заключеніе монахи франкскіе просили папу дать имъ защиту и нужное наставленіе, а также извѣстить императора о томъ, что они въ его капеллѣ слышали слово—Filioque (Stephani Baluzii-Miscellaneorum. T. VII. p. 15 et 16. Parisiis, anno 1715).

отцами; но поелику уже давно находился онъ у изслѣдователей въ пренебреженіи, то въ наши времена онъ не остался въ покоѣ, какъ издавна рѣшенный, но неожиданно появился у насъ въ это время, какъ нѣчто сокровенное, и я твердо увѣренъ, что это совершилось по божественному вдохновенію. Ибо нынѣшняя церковь частымъ поднятіемъ вопросовъ побуждается къ тому, чтобы изучать католическое ученіе, изощряться въ исповѣданіи здравой вѣры, и чрезъ это сдѣлаться способною жить вмѣстѣ съ Господомъ, блаженно царствуя по принятіи наслѣдія чадъ" [1]). Изъ приведенныхъ словъ Карловыхъ не трудно видѣть, что онъ очень хорошо сознавалъ, что исхожденіе Духа и отъ Сына до его времени не было предметомъ общей церковной вѣры, и что это могло служить сильнымъ аргументомъ противъ возводимаго имъ на степень церковнаго догмата ученія объ исхожденіи Духа и отъ Сына, какъ новаго, доселѣ не исповѣдываемаго церковію ученія. Чѣмъ же онъ отклоняетъ силу этого аргумента? Тѣмъ, что будто бы до него долгое время вопросъ объ исхожденіи Духа находился у изслѣдователей въ пренебреженіи, и что будто сама церковь, не имѣя достаточныхъ къ тому побужденій, недостаточно была занята изученіемъ и разъясненіемъ сего ученія. Это значитъ, что будь въ церкви ученые изслѣдователи, которые бы повнимательнѣе отнеслись къ вопросу объ исхожденіи Духа, что будь, далѣе, сама церковь повнимательнѣе и опытнѣе въ знаніи и исповѣданіи своей вѣры, какъ это было во время Карлово, то и прежде ученіе объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына было бы признано несомнѣнно истиннымъ, и возведено было бы на степень общецерковнаго и общеобязательнаго догмата вѣры. Иначе говоря, по мысли Карловой, достаточно одного ученаго изслѣдованія и рѣшенія какого либо вопроса, чтобы какая либо

---

[1]) Hardvini concil. T. IV. col. 973; Binii concil. T. VI. p. 210.

церковь, хотя бы западная, сочла себя вправѣ возвести такое рѣшеніе на степень догмата, независимо отъ того, признавала ли это за догматъ древняя вселенская и апостольская церковь, или нѣтъ. Правда, дѣлая ссылку на то, что вопросъ о Святомъ Духѣ былъ въ древности тщательнѣйшимъ образомъ разъясненъ святыми отцами, Карлъ предполагаетъ, что основаніе для всякаго догмата должно быть въ древнемъ ученіи церкви, почему и самъ для оправданія Filioque обращается къ разнаго рода древне-учительскимъ свидѣтельствамъ (по преимуществу западнымъ), и даже къ священному Писанію, но все это дѣлаетъ въ такой только мысли, что здѣсь нужно искать доказательствъ въ подтвержденіе вѣрности той или другой истины вѣры, и при этомъ вовсе не предполагаетъ или не хочетъ знать того, что древняя вселенская церковь искони наслѣдовала отъ апостоловъ догматы и всѣ цѣликомъ догматы, каковые она всегда содержала и содержитъ неизмѣнно, не считая себя вправѣ ни сокращать ихъ или убавлять, ни дополнять ихъ или увеличивать.

Что же отвѣчалъ папа Левъ III посланнымъ къ нему отъ императора и собора легатамъ? По прочтеніи посланія, въ которомъ въ пользу Filioque были сдѣланы ссылки на разныхъ церковныхъ писателей и мѣста священнаго Писанія, онъ сказалъ посламъ слѣдующее: „и я такъ думаю и содержу вмѣстѣ съ сими писателями и согласно ученію священнаго Писанія. Еслибы кто захотѣлъ иначе думать или учить объ этомъ предметѣ, я запрещаю ему, и если мыслящій противное не обратится и не захочетъ содержать вѣру, согласно съ смысломъ этихъ свидѣтельствъ, я совершенно отвергаю его“ [1]). Когда затѣмъ послы спросили папу, можетъ ли непризнающій

[1]) Ita sentio, ita teneo cum his auctoribus et sacrae scripturae auctoritatibus.. contraria sentientem funditus abjicio (Baron. Annal. Eccles. T. IX. p. 552. ad an. 809).

или незнающій этого спастись, папа отвѣчалъ: „всякій, кто можетъ достичь сего тончайшимъ созерцаніемъ, но не захочетъ этого узнать, или узнавъ вѣрить, не можетъ спастись. Ибо есть много высочайшихъ святынь, къ числу которыхъ относится и это, много тончайшихъ таинъ, изысканія коихъ многіе могутъ достигать. Но многіе, удерживаемые количествомъ возраста или качествомъ ума, и не могутъ. Потому-то лишь тотъ, кто могъ бы, но не хочетъ, не можетъ спастись“ [1]). Ясно, что папа не только вполнѣ раздѣлялъ особенное воззрѣніе Карлово на отношеніе церкви къ догматамъ христіанскимъ, но еще и пополнялъ его и усиливалъ. По воззрѣнію Карлову, церковь можетъ добытыя ею посредствомъ ученыхъ изысканій истины вѣры возводить на степень догматовъ, совершенно независимо отъ того, признавались ли онѣ догматами въ древней вселенской церкви. По мнѣнію же папы, выраженному имъ въ вышеприведенномъ отвѣтѣ, церковь не только можетъ вновь образовывать и вводить догматы, но и вправѣ возводить на степень догматовъ такого рода истины, которыя могутъ быть результатомъ одного тончайшаго изысканія ума, и которыя поэтому не необходимы для спасенія всѣхъ, а только тѣхъ избраннѣйшихъ и не многихъ людей, которые способны къ подобнаго рода тонкимъ изысканіямъ или разсужденіямъ.

Излишне говорить о томъ, что при этой точкѣ зрѣнія на догматы, составляющей радикальную противоположность съ точкою зрѣнія на нихъ общецерковною, представлялся самый широкій просторъ для введенія въ римской церкви не только Filioque, но и всякихъ другихъ подобныхъ догматовъ. Правда,

[1]) Quisquis ad hoc sensu subtiliore pertingere potest, et id scire, aut ita sciens credere, noluerit, salvus esse non poterit. Sunt enim multa, a quibus istud unum est, sacrae fidei, ad quorum indigationem pertingere multi valent; multi vero, aut aetatis quantitate, aut intelligentiae qualitate praedixi non valent. Et ideo, ut praedicimus, qui potuerit et noluerit, salvus esse non poterit (Ibid. col. 907).

Левъ III, еще не успѣвшій отрѣшиться отъ вліянія духа вселенской церкви, нашелъ въ себѣ еще столько невольнаго чувства уваженія и покорности ему, что могъ свою должную дань его требованіямъ выразить самымъ очевиднымъ и поучительнымъ образомъ. Такъ, согласившись на признаніе Filioque догматомъ, онъ, не смотря на самыя настойчивыя убѣжденія пословъ, рѣшительно отказалъ въ согласіи на допущеніе прибавки Filioque въ никео-цареградскомъ символѣ[1]), и вмѣсто этого распорядился вырѣзать безъ прибавки Filioque греческими и латинскими буквами никео-цареградскій символъ на двухъ серебряныхъ доскахъ и таковыя поставить въ базиликѣ св. Петра, съ цѣлью охраненія на дальнѣйшее время въ цѣлости заключенной въ символѣ православной вѣры[2]). Но преемники Льва III уже мало заботятся о томъ, чтобы примирить непримиримое, т. е. свой духъ чисто свободнаго, или точнѣе сказать, произвольнаго отношенія къ догматамъ вѣры примирять съ духомъ вселенской церкви, не допускавшимъ никакихъ существенныхъ измѣненій въ этихъ догматахъ. Признавъ за догматъ Filioque, они твердо и упорно отстаиваютъ за нимъ

---

[1]) На возраженіе франкскихъ пословъ, что недопущеніе въ символъ Filioque можетъ ослаблять значеніе самой мысли объ исхожденіи Духа и отъ Сына, тѣмъ болѣе, что эта прибавка въ символѣ уже у нихъ допущена, папа отвѣчалъ слѣдующимъ: „еслибы меня спросили объ этомъ ранѣе, нежели стали пѣть такой символъ, то я бы отвѣтилъ, что не должно дѣлать прибавленій. А теперь, насколько я могу судить (ибо я ничего не утверждаю, но обсуждаю вмѣстѣ съ вами), мнѣ кажется, это можно сдѣлать слѣдующимъ образомъ: пусть понемногу выводится при дворѣ обычай пѣть такой символъ, поелику въ нашей святой церкви онъ не поется, и этотъ обычай укрѣпившись не приказаніемъ власти, но своею новостію для слуха, выведется и у всѣхъ, какъ скоро выведется у васъ, и такъ достигнуто будетъ, насколько возможно, и то и другое: то, во что и теперь нѣкоторые, не зная того прежде, справедливо вѣруютъ, сохранится для вѣры: и однако обычай пѣть непозволенное уничтожится безъ оскорбленія вѣры". (Hardvin. concil. T. IV. col. 373 et Binii concil. T. VI. p. 211).

[2]) Anast. biblioth. de vita Leon. III. Patr. Curs. compl. lat. T. CXXVIII. col. 1237 et 1238. Baron. Annal. ecclesiast. an. 809. n. 62. ed. Colon. 1624. T. VIII. col. 604. Patr. Dam. opp. T. III. ed. Paris, 1743. p. 329.

такое его значеніе, не смотря на громкіе и сильные со стороны востока протесты во имя древней вселенской церкви, впослѣдствіи же времени (въ началѣ XI в.) не задумываются даже внести его въ самый символъ вѣры, не смотря на давній протестъ противъ этого самого же ихъ предшественника па епископской каѳедрѣ.

Но здѣсь мы заканчиваемъ свой обзоръ западнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа; такъ какъ здѣсь уже совершенно прерывается между востокомъ и западомъ согласіе по отношенію къ этому пункту вѣроученія, и вмѣсто этого начинается между ними явное и полное несогласіе и полемика, послѣдствіемъ чего было самое отдѣленіе церкви западной отъ восточной.

§ 145.

Общій заключительный выводъ изъ обзора западнаго ученія объ исхожденіи Святаго Духа.

Въ заключеніе этого обзора считаемъ не лишнимъ впрочемъ указать на тѣ естественные и необходимые выводы, къ коимъ на его основаніи мы приходимъ. Мы видѣли, что послѣ Августина многіе изъ учителей и богослововъ западныхъ по мѣстамъ упоминали объ исхожденіи Духа отъ Отца и Сына, хотя въ тоже время въ другихъ мѣстахъ, когда рѣчь шла объ Отцѣ, какъ единственномъ началѣ Божества, говорили только объ исхожденіи Духа отъ Отца, наравнѣ съ рожденіемъ отъ Него же одного Сына. Другіе же прямо учили только объ исхожденіи Духа отъ Отца, вовсе не упоминая объ исхожденіи Его и отъ Сына. Кромѣ того, тѣ изъ западныхъ учителей, которые упоминали объ исхожденіи Духа отъ Отца и Сына, большею частію употребляли эти выраженія безъ всякихъ поясненій, а иногда поставляли ихъ въ связи съ такого рода

обстоятельствами, что допускаемое ими исхожденіе Духа и отъ Сына безъ труда можетъ быть понимаемо въ смыслѣ Его посольства отъ Сына или чрезъ Сына. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно то обстоятельство, что сами же западные богословы седмаго вѣка, бывъ вызваны на то константинопольскою церковью, такъ, по свидѣтельству св. Максима, объяснили допускаемое ими исхожденіе Духа и отъ Сына, что подъ нимъ они разумѣли посольство Духа, тогда какъ подъ исхожденіемъ того же Духа отъ Отца разумѣли Его происхожденіе по Своему бытію. Но важнѣе всего то, что западные богословы, допуская ученіе объ исхожденіи Духа и отъ Сына, ничѣмъ не показали того, чтобы они считали его древне-апостольскимъ и вселенскимъ догматомъ, наравнѣ съ другими несомнѣнными догматами церкви. Нѣкоторые же изъ нихъ прямо отдѣляли его отъ общецерковныхъ и общеобязательныхъ догматовъ вѣры. Самъ Августинъ, отъ котораго оно собственно и ведетъ свое начало, не смѣшалъ его съ догматомъ церковной вѣры, а отнесъ прямо къ разряду однихъ частныхъ мнѣній. Если въ испанской церкви съ конца VI вѣка появилось Filioque и въ соборныхъ исповѣданіяхъ вѣры, и даже въ символѣ, то это было обстоятельствомъ совершенно исключительнымъ, случайно возникшимъ изъ особеннаго, изолированнаго положенія испанской церкви, и при томъ было такого рода обстоятельствомъ, которое для объясненія своего или оправданія не предполагало въ прошедшемъ другого историческаго основанія, кромѣ одного мнѣнія Августинова, успѣвшаго чрезъ Исидора севильскаго получить значеніе несомнѣнной истины. И сами испанскіе епископы смотрѣли на свое Filioque какъ на ученіе мѣстное и случайное, почему не считали себя вправѣ противопоставлять его древне-вселенскому символу, принятому ими одобрительно вмѣстѣ съ дѣяніями шестаго вселенскаго собора. Потому-то и Карлъ великій, когда положилъ возвести Filioque

въ догматъ для западной церкви, не могъ обойти молчаніемъ того обстоятельства, почему въ прежнее время не было здѣсь этого догмата, и объяснилъ это небрежнымъ отношеніемъ къ нему прежнихъ ученыхъ изслѣдователей.

Спрашивается послѣ этого, что же могло послужить основаніемъ для возведенія Filioque въ церковный догматъ, каковое совершилось на западѣ при Карлѣ великомъ и папѣ Львѣ III-мъ? Законное основаніе здѣсь не могло имѣть мѣста, потому что древне-вселенская церковь, наслѣдовавъ отъ Самого Христа и апостоловъ всѣ догматы вѣры, и всегда содержа ихъ твердо и неизмѣнно, никогда между ними не давала мѣста Filioque, и самая западная церковь только въ болѣе позднее время, благодаря Августину, познакомилась съ нимъ, и то въ видѣ только частнаго, а не церковнаго мнѣнія. Если, поэтому, это мнѣніе нѣкоторымъ и даже многимъ западнымъ богословамъ и представлялось несомнѣнно вѣрнымъ и неоспоримымъ, то было ли этого одного достаточно для того, чтобы возвести его въ общецерковный догматъ? Между тѣмъ естественно спросить, откуда же можно бы было почерпнуть достаточныя основы для того, чтобы несомнѣнно убѣдиться въ истинности этого мнѣнія, когда объ этомъ умалчивала и древняя церковь, и ничего прямаго и положительнаго не говорило само священное Писаніе? Остается предположить здѣсь развѣ только одно, что въ этой истинѣ можно убѣдиться при посредствѣ чисто логическихъ соображеній. Какъ ни неумѣстно подобное предположеніе, но, какъ намъ кажется, этимъ именно воззрѣніемъ и руководился Карлъ великій, усвоявшій слишкомъ большое значеніе за учеными изысканіями истинъ вѣры, а также и самъ папа, признавшій Filioque за догматъ, доступный для однихъ только тончайшихъ изслѣдованій и такого же рода изслѣдователей. Къ этому нужно присовокупить, что подобнаго рода воззрѣнія держатся и позднѣйшіе сторонники и за-

щитники Filioque, которые, хотя въ подтвержденіе его обыкновенно ссылаются на свидѣтельства древне-отеческія, и самаго священнаго Писанія, но всегда при этомъ пользуются значительною подмогою чисто произвольныхъ логическихъ соображеній или аргументацій, въ родѣ слѣдующихъ: „что," напр. посольство Духа чрезъ Сына есть внѣшнее выраженіе внутреннихъ и зависимыхъ по бытію отношеній Духа къ Сыну, что вообще внѣшняя жизнь и дѣятельность Божескихъ Лицъ стоитъ въ неразрывной связи съ внутренними и имманентными ихъ отношеніями между собою, что Filioque, хотя его не было на первыхъ порахъ въ ученіи церкви, есть необходимое логическое развитіе церковнаго ученія объ единосущіи Сына съ Отцемъ, и Духа съ Сыномъ", и т. п. Но лишне говорить о томъ, какъ неумѣстно и незаконно отводить столько мѣста въ области вѣры разуму, чтобы въ зависимость отъ него поставлять самую судьбу и значимость истинъ вѣры, какъ догматовъ. Если вообще отношеніе разума къ догматамъ вѣры должно заключаться не въ томъ, чтобы ихъ созидать или видоизмѣнять, а въ томъ только, чтобы ихъ разумно воспринимать и усвоять, то тѣмъ болѣе не инымъ должно быть его отношеніе къ такому возвышеннѣйшему догмату, каковъ догматъ о Пресвятой Троицѣ. Насколько и какое именно мѣсто можетъ быть здѣсь предоставлено разуму, это мы постараемся показать въ нижеслѣдующемъ трактатѣ, къ каковому и переходимъ.

III.

Отношеніе ученія о Св. Троицѣ къ разуму.

§ 146.

Непостижимость этого ученія для разума.

Древніе отцы и учители церкви больше, чѣмъ кто либо углублявшіеся въ ученіе о Троицѣ, смотрѣли на него не иначе, какъ на высочайшую тайну вѣры, такого рода тайну, которая

не только самимъ по себѣ разумомъ не можетъ быть добыта или открыта, но и достаточно не можетъ быть имъ понята послѣ откровенія ея Самимъ Богомъ. *Св. Аѳанасій*, напр. указавши на то, чего нужно держаться, на основаніи откровеннаго и церковнаго ученія, исповѣдуя Тройцу, при этомъ замѣчаетъ: „до этого простирается въ людяхъ вѣдѣніе, здѣсь предѣлъ того, что херувимы закрываютъ крыльями... Если всякому сотворенному существу, то тѣмъ паче намъ, людямъ, невозможно изречь что либо достойное о неизреченномъ“ [1]). Что ни изыскивается изъ стоящаго по другую сторону насъ, говоритъ *Иларій*, что себя не открываетъ, что ничѣмъ не затрогивается и не обнимается, то находится внѣ выраженія словъ, внѣ чуткости чувствъ и внѣ воспріимчивости мысли. Поэтому существо Тройцы (rei ipsius natura) превышаетъ выразимость словъ, незримый ея свѣтъ ослѣпляетъ (духовное) чувство зрѣнія, и то, что (въ ней) не объемлется никакою границею, превышаетъ силу разумѣнія [2]). По *Григорію назіанзену*, одно возможно и нужно знать, что божественная единица заключается въ Тройцѣ, и Тройца, въ которой раздѣльность и единство непостижимы [3]), заключается въ единицѣ, а если бы кто попытался достигнуть большаго, съ тѣмъ должно бы было произойти тоже, что бываетъ съ прерывающимся отъ чрезмѣрнаго напряженія голосомъ, или съ ослабѣвающимъ и даже совершенно тупящимся зрѣніемъ, когда оно пытается поймать солнечный лучъ [4]). „Какой образъ разсужденія, взываетъ *Августинъ*, какая сила и могущество разсудка, какая живость ума и проницательность соображенія покажутъ намъ... какъ существуетъ Тройца! [5]) Что такое она есть, это неизреченно, этого

[1]) Ad Serap. epist. I. n. 17.
[2]) De Trinit. lib. II. n. 5.
[3]) Orat. 25. n. 17.
[4]) Orat. 20. n. 10.
[5]) De Trinit. lib. XV. c. 6.

не можетъ изъяснить даже языкъ ангельскій, а тѣмъ болѣе человѣческій" [1]).

Въ основѣ этого воззрѣнія на отношеніе Божественной троичности къ разуму лежащая мысль совершенно ясна и неоспорима. Ибо мыслимое ли дѣло, чтобы поставленный въ предѣлы конечнаго нашъ разумъ могъ своею собственною силою перешагнуть ихъ и подняться на такую высоту, чтобы подобно тому какъ наблюдаетъ и познаетъ все конечное, сдѣлаться зрителемъ и наблюдателемъ не только безконечнаго существа Божественнаго вообще, но и того, что составляетъ самую внутреннюю и глубочайшую его сторону, т. е. существующую въ немъ троичность Божескихъ Лицъ? Если для насъ, по слову Апостола, недосягаемо и то, что есть и происходитъ въ природѣ духа подобныхъ же намъ существъ (1 Кор. 2, 11), то что сказать о существующемъ и происходящемъ въ невообразимыхъ глубинахъ духовной природы Божіей? О духѣ же подобныхъ намъ конечныхъ существъ мы еще можемъ судить по нашему собственному духу, который совершенно одинаковой съ нами природы, но какое разстояніе между нашимъ конечнымъ духомъ и Духомъ безконечнымъ! Правда, конечный духъ нашъ есть образъ и подобіе Духа безконечнаго и даже своего рода отпечатокъ Божеской троичности носитъ на своихъ тройственныхъ силахъ духовныхъ и ихъ тройственныхъ отправленіяхъ и дѣятельностяхъ. Но образъ и притомъ конечный, тварный образъ, далеко не то, что самый безконечный и самобытный первообразъ. Если, поэтому, на основаніи перваго, мы отчасти и можемъ подниматься своею мыслію къ послѣднему, особенно воспособляясь въ семъ случаѣ откровеннымъ ученіемъ о Тройцѣ, то при этомъ не долж-

---

[1]) De Symbol. ad cathech. c. 9. Non dico, говоритъ *Іеронимъ*, de mysterio Trinitatis, cujus recta confessio est ignoratio scientiae (In Isaiam lib. XVIII. n 1).

ны забывать того, какая огромная разность или пропасть лежитъ между тѣмъ, по чемъ мы умозаключаемъ, или судимъ о божественной Троицѣ и самою Троицею и какъ, поэтому, наше представленіе или знаніе о Ней должно быть слабо, скудно и несовершенно сравнительно съ самимъ существомъ предмета.

§ 147.

Небезусловная его недовѣдомость или непонятность.

Но это не означаетъ еще того, чтобы тайна троичности Божества была абсолютно недоступною и непонимаемою для разума, такъ что если бы разумъ захотѣлъ ее принять, то долженъ бы былъ при этомъ совершенно отказаться отъ своей мыслительной дѣятельности и принять ее, какъ нѣчто совершенно ему чуждое и стоящее въ противорѣчіи съ требованіями его познавательной природы. Если бы было такъ, то напрасно бы было и самое откровеніе Божіе о Троицѣ, потому что въ этомъ случаѣ оно не могло бы привиться къ сознанію людей, и навсегда должно бы было сдѣлаться для него чуждымъ и безплоднымъ. Между тѣмъ, какъ мы знаемъ, вѣра въ тріединаго Бога съ самаго начала христіанства такъ внутренно и нераздѣльно слилась съ религіознымъ сознаніемъ вѣрующихъ, что стала навсегда главною и существенною его стихіею. Ее приняли и усвоили себѣ не только простые люди, все принимающіе на вѣру, въ простотѣ сердца, но и люди мысли и науки, относившіеся къ истинамъ христіанскимъ съ умѣстною долею разсужденія и здравой критики. Ясный знакъ, что христіанское ученіе о Троицѣ не заключало въ себѣ ничего такого, что нужно бы было принимать разуму не сознательно и разумно, а съ явнымъ для него насиліемъ или противорѣчіемъ законамъ его мысли. Главное затрудненіе здѣсь представлялось въ томъ, какъ въ одно и тоже время мыслить Бога и

единымъ и троичнымъ. Этого рода трудности не скрывали отъ себя и древніе учители церкви, но въ тоже время они вовсе считали неумѣстнымъ предполагать здѣсь какое либо противорѣчіе. Почему же? Потому, конечно, что очень хорошо знали, что христіанскимъ ученіемъ о тріединомъ Богѣ вовсе не требовалось того, чтобы мыслить Бога единымъ и троичнымъ въ одномъ и томъ же отношеніи, а предполагалось необходимымъ мыслить Его единымъ въ одномъ отношеніи и троичнымъ въ другомъ, а именно единымъ въ отношеніи къ Божеству, а троичнымъ въ отношеніи къ существующимъ въ Божествѣ тремъ—Отцу, Сыну и Святому Духу. Потому-то они никогда не позволяли ни себѣ, ни другимъ говорить о Богѣ такъ, что есть вмѣстѣ и единъ Богъ и три Бога, но обыкновенно выражались такъ, что Богъ единъ, но этотъ же единый Богъ есть Отецъ со включеніемъ Сына и Святаго Духа. Впослѣдствіи времени, когда точнѣе было опредѣлено ученіе о Тройцѣ, господствующею въ церкви формулою, какъ извѣстно, стала формула, что въ Богѣ существо одно, а ипостасей три: формулою же этою еще яснѣе показывалось, что подъ тѣмъ, что въ Богѣ есть единаго, нужно мыслить одно, а подъ тѣмъ, что въ Немъ есть тройственнаго, нужно мыслить другое, что именно подъ единымъ въ Богѣ нужно разумѣть Его существо, а подъ тройственнымъ—Его ипостаси.

Правда, и при такомъ образѣ воззрѣнія на Тройцу остается для насъ совершенно непостижимымъ и недовѣдомымъ то, какимъ образомъ могутъ существовать и существуютъ въ Богѣ при одномъ существѣ ипостасей или лицъ три, тогда какъ на всегдашнемъ опытѣ нашемъ мы видимъ и знаемъ одинъ только образъ соотношенія между существомъ и личностію, образъ внутренняго слитія или тождества существа съ личностію въ формѣ индивидуума. Недостижимымъ также и недовѣдомымъ для насъ остается и то, какимъ образомъ суще-

ствуютъ въ Тройцѣ три лица и равносущныя или совершенно между собою равныя и въ тоже время такъ различныя, что одно изъ нихъ является началомъ другихъ, а другія поставляются отъ Него въ зависимости по бытію своему, что въ обыкновенномъ опытѣ считается всегда признакомъ неравенства между лицами. Но все это для нашего разума составляетъ непостижимое и недовѣдомое, но ничуть не противорѣчіе. Вправѣ ли мы, разсуждая о существѣ Божіемъ, переносить на него тѣ границы и формы индивидуальнаго бытія подъ которыми существуетъ существо человѣческое, когда, будучи безконечнымъ, существо Божіе стоитъ выше всего этого, когда оно, поэтому, не есть ни родъ, ни видъ, или конечный индивидуумъ? Вправѣ ли мы, далѣе, разсуждая о Лицахъ Божескихъ, переносить цѣликомъ на нихъ тѣ условія и формы бытія, съ которыми необходимо связана конечная личность человѣческая? Если же нѣтъ, то ясно, что мы не имѣемъ никакого основанія необходимо предполагать и того, чтобы въ Божествѣ образъ соотношенія между существомъ и личнымъ бытіемъ былъ тотъ же, какой замѣчается въ конечныхъ и ограниченныхъ личностяхъ человѣческихъ. Не менѣе было бы неумѣстно и неосновательно также предполагать и то, будто бы отличительныя для Троичныхъ Лицъ—отчество, сыновство и исходность съ такими оттѣнками и ограниченіями существуютъ въ Божествѣ, съ какими онѣ мыслятся въ существахъ конечныхъ и отсюда приходить къ тому умозаключенію, что различіе лицъ въ Божествѣ стоитъ въ противорѣчіи съ ихъ равенствомъ. Какъ рождательность и изводительность, такъ рожденіе и исхожденіе не составляютъ въ Божествѣ чего либо такого, что само распадалось бы на совершенно различные и отдѣльные другъ отъ друга виды, или же вслѣдствіе чего Божеское существо дѣлилось бы на большія или меньшія части. Онѣ напротивъ составляютъ собою существенную и неотъемле-

мую принадлежность самаго же Божескаго существа, внутри котораго и въ неразрывной связи съ которымъ онѣ всегда возникаютъ и пребываютъ, а потому при всемъ своемъ различіи онѣ одинаково вѣчны, одинаково неизмѣнны, и слѣдовательно одинаково божественны, какъ и то единое и нераздѣльное Божеское существо, которое составляетъ ихъ общее и нераздѣльное достояніе.

Итакъ, повторяемъ, истина троичности Лицъ въ Божествѣ есть истина, только стоящая выше разума и разумѣнія человѣческаго; а въ себѣ самой она не заключаетъ ничего противорѣчащаго, или такого, что препятствовало бы разуму принять ее безъ противорѣчія законнымъ требованіямъ своей мысли.

§ 148.

Возможность нѣкотораго его уясненія или приближенія къ разуму при посредствѣ аналогическаго способа познаванія.

И мало того, что можемъ безъ противорѣчія себѣ принять ее и усвоить своимъ разумомъ,—мы можемъ даже отчасти уяснить и приблизить ее къ своему разуму посредствомъ аналогическаго пути познаванія, въ чемъ дали намъ примѣръ и древніе отцы и учители церкви. Чтобы мысль о троичности Божіей сдѣлать болѣе близкою и удобопонятною для разума, они очень часто обращались къ аналогіямъ, то источника, ключа и потока, то корня, ствола древеснаго и плода, то солнца, луча и свѣта, то огня, блеска и теплоты, или трехъ свѣтильниковъ [1]), и т. п. Но всѣ эти аналогіи, хотя съ той или другой стороны отчасти уясняли мысль о Тройцѣ, были, очевидно, очень далеки отъ сущности предмета, такъ какъ

---

[1]) *Tertull.* Adv rs. Prax. cap. VIII; *Athanas.* Contr. Arian. orat. IV; *Gregor. Naz.* De Theolog. orat. V. *Gregor. Nyssen.* Contr. Eunom. lib. I.

онѣ брались отъ однихъ чувственныхъ вещей и явленій, не имѣющихъ ничего общаго съ духовно-личнымъ бытіемъ Божіимъ. Потому-то *Григорій назіанзенъ*, имѣя въ виду по преимуществу аналогіи этого рода, совѣтовалъ или пользоваться ими съ большою осторожностью, или же вовсе оставлять ихъ изъ опасенія, чтобы изъ нихъ не привзошло что либо чуждое въ образъ церковнаго представленія о Троицѣ [1]).

Болѣе же близкою и естественною аналогіею, къ которой для поясненія божественной Троицы, обращались древніе учители, была аналогія духа человѣческаго, та самая аналогія, которая служитъ опорою для всѣхъ вообще представленій нашей мысли о Богѣ, какъ высочайшемъ и личномъ духѣ. Начало пользованія этого рода аналогіею положилъ еще *св. Іустинъ*, который въ умѣ человѣческомъ видѣлъ образъ Бога Отца, а въ словѣ—образъ Его Сына, въ отношеніи же между умомъ и словомъ видѣлъ образъ отношенія Отца къ Сыну. Іустину же въ этомъ отношеніи слѣдовали всѣ древніе христіанскіе апологеты и не мало изъ позднѣйшихъ учителей

---

[1]) „Чего я ни разсматривалъ самъ съ собою въ любовѣдущемъ умѣ своемъ, говоритъ *св. Григорій назіанзенъ*, чѣмъ ни обогащалъ разума, гдѣ ни искалъ подобія для сего (таинства Пресв. Троицы); но не нашелъ,—къ чему бы дольнему можно было примѣнить Божіе естество. Если и отыскивается малое нѣкое сходство, то гораздо больше ускользаетъ, оставляя меня долу вмѣстѣ съ тѣмъ, что избрано для сравненія. По примѣру другихъ представлялъ я себѣ родникъ, ключъ и потокъ, и разсуждалъ: не имѣютъ ли сходства съ однимъ Отецъ, съ другимъ Сынъ, съ третьимъ Духъ Святый? Ибо родникъ, ключъ и потокъ нераздѣлены временемъ, и сопребываемость ихъ непрерывна, хотя и кажется, что они раздѣлены тремя свойствами. Но я убоялся, во первыхъ, чтобы не допустить въ Божествѣ какого-то теченія, никогда не останавливающагося, во вторыхъ, чтобы такимъ подобіемъ не ввести и численнаго единства. Ибо родникъ, ключъ и потокъ въ отношеніи къ числу составляютъ одно, различны же только въ образѣ представленія. Бралъ я опять въ разсмотрѣніе солнце, лучъ и свѣтъ. Но и здѣсь опасеніе, чтобы въ несложномъ естествѣ не представить какой либо сложности, примѣчаемой въ солнцѣ и въ томъ, что отъ солнца; во вторыхъ, чтобы, приписавъ сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочія лица, и не содѣлать ихъ силами Божіими, которыя въ Отцѣ суще-



церкви [1]). Но эта изъ духа человѣческаго бравшаяся аналогія, что само собою очевидно, была отрывочною и неполною, и если она отчасти помогала уясненію образа отношеній между Отцемъ и Сыномъ, то вовсе не касалась отношеній Святаго Духа какъ къ Отцу, такъ и къ Сыну. Поэтому, для того чтобы восполнить ее, и сдѣлать удобопримѣнимою ко всей божественной Троицѣ, требовалось въ духѣ человѣческомъ отыскать такого рода стороны или формы его бытія, которыя могли бы служить и дѣйствительно служили пояснительными указаніями на всѣ три лица Божества, и ихъ внутреннее соотношеніе между Собою. Это-то и пытался сдѣлать бл. Августинъ, въ каковомъ отношеніи онъ и заслуживаетъ особеннаго нашего вниманія.

По *Августину*, всѣ существа, даже низшія человѣка, по тому самому, что они составляютъ твореніе, а вмѣстѣ съ симъ и откровеніе Божіе, носятъ на себѣ нѣкоторые слѣды божественной троичности [2]). Такъ, напр. каждое существо

ствуютъ, но не самостоятельны. Потому что и лучъ и свѣтъ суть не солнце, а нѣкоторыя солнечныя изліянія и существенныя качества солнца... И вообще я ничего не нахожу, что, при разсмотрѣніи представляемаго, остановило бы мысль на избираемыхъ подобіяхъ, развѣ кто съ должнымъ благоразуміемъ возьметъ изъ образа что нибудь одно и отброситъ все прочее. Наконецъ, заключилъ я, что всего лучше отступиться отъ всѣхъ образовъ и тѣней какъ обманчивыхъ и далеко не достигающихъ до истины, держаться же образа мыслей болѣе благочестиваго, остановившись на немногихъ реченіяхъ, имѣть руководителемъ Духа, и какое озареніе получено отъ Него, то сохраняя до конца, съ нимъ какъ съ искреннимъ сообщникомъ и собесѣдникомъ, проходить настоящій вѣкъ, а по мѣрѣ силъ и другихъ убѣждать, чтобы покланялись Отцу и Сыну и Святому Духу—единому Божеству и единой силѣ“ (Orat. 31 et 32).

[1]) Даже *Дамаскинъ* повторяетъ еще аналогію ума и слова для поясненія отношеній между Отцомъ и Сыномъ (De fid. orthodox. lib. I. c. 6).

[2]) Haec de libro sapientiae propterea posui ne me fidelium quispiam frustra et inaniter existimet in creatura prius per quasdam sui generis trinitates quodam modo gradatim donec ad mentem hominis pervenirem, quaesisse indicia summae illius trinitatis quam quaerimus cum deum quaerimus (De Trinit. lib. XV. c. 2. n. 3). Quid enim non pro suo genere ac pro suo modulo habet simili-

представляетъ собою нѣчто единое, въ себѣ сосредоточенное, вмѣстѣ же съ этимъ имѣетъ особенности, которыми отличается отъ другихъ внѣ его находящихся существъ, и въ то же время не выходитъ изъ общаго порядка вещей [1]). Но все это слишкомъ темные и слабые оттѣнки Божественной Троицы, потому что слишкомъ отдаленно вообще сходство съ Божествомъ всѣхъ тварей, стоящихъ ниже человѣка. Человѣкъ же, возвышенный надъ всѣми земными существами, не только схожъ съ Божествомъ, но и есть Его образъ [2]). Въ немъ, поэтому, должны быть и дѣйствительно есть болѣе замѣтные и ясные отобразы Тройцы. Одинъ изъ таковыхъ отобразовъ мы уже можемъ замѣтить во внѣ обращенномъ человѣкѣ, когда обратимъ вниманіе на то, какъ онъ при помощи зрѣнія разсматриваетъ и познаетъ внѣ его находящіеся видимые предметы. Предъ глазомъ его обыкновенно находится предметъ, въ глазѣ же въ это время отпечатлѣвается образъ предмета, а при вниманіи къ этому образу со стороны воли образуется ощущеніе, которое соединяетъ въ себѣ во едино то и другое. Между тѣмъ такимъ образомъ воспринятый внутрь насъ предметъ, чтобы сдѣлаться внутреннимъ достояніемъ нашего духа, проходитъ чрезъ новый тройственный процессъ духовный, указывающій опять на Троицу. Сперва онъ существуетъ въ нашей памяти, какъ только одинъ снятый съ дѣйствительности образъ, затѣмъ силою мысли онъ обращается въ мысленный отобразъ или отвлеченное представленіе, а отсюда возникаетъ

---

tudinem dei, quando quidem deus fecit omnia bona valde, non ob aliud nisi quia ipse summe bonus est? In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni (De Trinit. lib. XI. c. 8. n. 8).

[1]) Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat (De vera relig. c. 7. n. 13).

[2]) De Trinit. lib. XI. c. 5. n 8; lib. XV. c. 1. n. 1.

въ духѣ понятіе, заключающее связь и единство того и другого [1]).

Но эти отобразы заключаютъ въ себѣ еще не мало темныхъ тѣней, набрасываемыхъ значительною долею примѣси внѣшняго или чувственнаго элемента [2]). Нужно, поэтому, глубже низойти въ болѣе внутреннюю и сокровеннѣйшую область нашего духа, въ область отрѣшенную отъ всего чувственнаго, чтобы узрѣть здѣсь болѣе чистыя и свѣтлыя отображенія Божественной Тройцы. Разсматриваемый въ себѣ самомъ, независимо отъ всего внѣшняго и чувственнаго, духъ нашъ есть умъ, есть знаніе, которымъ познаетъ себя, и есть любовь, которою себя и свое знаніе любитъ (mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit). Эти три существующіе въ нашемъ духѣ равны между собою и одной сущности [3]). Таковы же точно въ разумномъ духѣ нашемъ память, разсудокъ и любовь или воля (memoria, intelligentia et dilectio sive voluntas) [4]), потому что нельзя представить, чтобы когда либо умъ нашъ или не помнилъ о себѣ или не познавалъ себя, и не любилъ [5]), или же любилъ себя, не зная себя [6]). Вотъ тѣ сравнительно высшіе и совершеннѣйшіе отобразы, въ которыхъ, по Августину, мы можемъ созерцать Божественную троичность!

---

[1]) Atque ita exterioris hominis trinitas prius in iis, quae cernuntur extrinsecus, ex corpore scilicet quod videtur, et forma, quae inde acie cernentis imprimitur, et utrumque copulantis intentione voluntatis, aparuit. Sed haec tria non inter se aequalia, nec unius esse substantiae claruerunt. Deinde in ipso animo, ab iis quae extrinsecus sensa sunt velut introducta inventa est altera trinitas, ubi apparerent eadem tria unius esse substantiae: imaginatio corporis quae in memoria est et inde formatio cum ad eam convertitur acies cogitantis, et utrumque conjugens intentio voluntatis (Ibid. lib. XV. n 5).

[2]) De Trinit. lib. XV. c. 3. n. 5. Сравн. lib. XI. c. 5. n. 8.

[3]) Ibid. lib. XV. c. 3. n. 5. Сравн. lib. IX. c. 3. n. 3.

[4]) Ibid. lib. XV. c. 7. n. 12.

[5]) Ibid. lib. XV. c. 3. n. 5.

[6]) Ibid. lib. IX. c. 3. n. 3.

Но при этомъ естественно возникалъ вопросъ: можетъ ли разумъ отъ этихъ отобразовъ подниматься прямо и безпрепятственно къ самому первообразу, или, что̀ тоже, вправѣ ли онъ все замѣчаемое имъ здѣсь переносить цѣликомъ на Божественную Тройцу, не предполагая въ ней ничего иного, кромѣ того, что имъ здѣсь замѣчается? На это у Августина тотъ отвѣтъ, что иное Божественная Тройца въ самой себѣ, въ своей натурѣ, и иное—ея образъ въ другой натурѣ [1]), между тѣмъ духъ человѣческій не есть самъ природы божественной, а есть только ея образъ [2]), и притомъ образъ далеко не равняющійся своему Первообразу (impar imago) [3]), а потому, если бы мы стали тройственность нашего духа цѣликомъ переносить на Божественную Тройцу, то это было бы дѣломъ совершенно несогласнымъ ни съ существомъ самаго предмета, ни съ духомъ откровеннаго ученія, требующаго признавать въ высочайшемъ Духѣ три лица, при единствѣ сущности. Такъ, умъ, самопознаніе и любовь (mens, notitia sui et dilectio sui) пребываютъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, какъ неотъемлемыя свойства его духа, но они не суть тоже, что самый человѣкъ или лице. Божественная же Тройца, которой образъ созерцается въ нашемъ умѣ, есть всецѣло ничто иное, какъ Самъ же Богъ [4]). Равнымъ образомъ о памяти, разсудкѣ и любви или волѣ (memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas) можно сказать только, что они истекаютъ отъ одного лица, которое ихъ имѣетъ, но они не суть это самое лице. Въ простѣйшей же и высочайшей натурѣ, которая есть Богъ,

---

1) Aliud est trinitas re ipsa, aliud imago trinitatis in re alia (De Trinit. lib. XV. c. 23. n. 43).
2) Ibid. lib. XIV. c. 8. n. 11.
3) Ibid. lib. X. c. 12. n. 19.
4) Ibid. lib. XV. c. 7. n. 11.

хотя существуетъ одинъ Богъ, однако Лицъ три[1]). Далѣе, въ духѣ нашемъ память, образуя собою какъ бы сокровищницу непосредственныхъ познаній, только въ разсудкѣ доходитъ до яснаго и отчетливаго знанія того, чѣмъ она владѣетъ, любовь же является только плодомъ знанія и связью, соединяющею собою память и разсудокъ. Въ Божественной же Тройцѣ не только Отецъ все и такъ знаетъ какъ Сынъ, но Сынъ, въ которомъ Отецъ всецѣло являетъ Себя какъ въ своемъ внутреннемъ Словѣ, потому только знаетъ, что знаніе, какъ и все вообще, имѣетъ не отъ Себя, а отъ Отца. Точно также, хотя по преимуществу Святому Духу усвояется любовь, но любовь есть вмѣстѣ нераздѣльное свойство Отца и Сына, и притомъ Самъ Духъ Святый имѣетъ ее оттуда, откуда и исходитъ[2]). Кромѣ того, въ духѣ нашемъ память, разсудокъ и любовь настолько отличны и раздѣлены между собою, что память есть нѣчто другое, чѣмъ разсудокъ, а память и разсудокъ нѣчто другое, чѣмъ любовь[3]). Въ Тройцѣ же Божественной совершенно иначе. Отецъ не помнитъ только Самъ Собою, такъ чтобы вмѣсто Его и для Него познавалъ Сынъ, равно какъ и любилъ Духъ Святый, но въ Себѣ Самомъ точно также познаетъ и любитъ, какъ и помнитъ. И Сынъ не познаетъ только Самъ Собою, такъ чтобы вмѣсто Него и для Него помнилъ Отецъ, и любилъ Святый Духъ, но въ Себѣ Самомъ Онъ точно также помнитъ и любитъ, какъ и познаетъ. Наконецъ и Духъ Святый не любитъ только Самъ Собою, такъ чтобы вмѣсто Него и для Него помнилъ Отецъ и познавалъ Сынъ, но въ Себѣ Самомъ и Самъ Собою также точно

[1]) Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. In illius vero summae simplicatate naturae quae deus est, quamvis unus sit deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus sanctus (Ibid. c. 22. n. 42).

[2]) De Trinit. lib. XV. c. 21—23. n. 41—43; lib. XV. c. 14. n. 23; c. 21. n 40. c. 17. n. 28 et 29; c. 7. n. 12.

[3]) Ibid. c. 17. n. 28.

помнитъ и познаетъ, какъ и любитъ. Отецъ, такимъ образомъ Сынъ и Духъ одинаково имѣютъ все, какъ память, такъ разсудокъ и любовь,—отличаясь между собою только тѣмъ, что тогда какъ Отецъ все это имѣетъ отъ Себя Самаго, Сынъ имѣетъ отъ Того, отъ Кого рожденъ, а Духъ отъ Того, отъ Кого исходитъ[1]). Потому-то, сознавая, какая громадная разность и какое разстояніе находятся между слабыми и несовершенными отобразами въ духѣ нашемъ Божественной Троицы и самымъ ея первообразомъ въ Божествѣ, мы не должны пытаться своимъ разумомъ идти далѣе черты, положенной предѣлами нашего духа, за которой находится уже не то, что мы можемъ видѣть и наблюдать, а то, что для насъ незримо, непостижимо и неизреченно[2]). Впрочемъ это не то значитъ, чтобы никакой важности не имѣлъ для насъ способъ созерцанія Троицы чрезъ духъ нашъ. Напротивъ, мы должны дорожить имъ, какъ единственнымъ средствомъ нѣчто узрѣть изъ того, что само въ себѣ для насъ незримо[3]). Только мы должны какъ приступать къ уясненію Св. Троицы посредствомъ аналогій нашего духа съ готовою вѣрою, такъ и послѣ этого должны оставаться при той же неизмѣнной вѣрѣ, не обольщаясь мыслію, что въ настоящей жизни мы можемъ

---

[1]) Ecce ergo tria illa, i. e. memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas in illa summa et immutabili essentia quod est deus, non pater et filius et spiritus sanctus sunt, sed pater solus. Et quia filius quoque sapientia est genita de sapientia, sicut nec pater ei, nec spiritus s. ei intelligit, sed ipse sibi; ita nec pater ei meminit, nec spiritus s. ei diligit, sed ipse sibi: sua enim est et ipsa memoria, sua intelligentia, sua dilectio, sed ita se habere, de patre illi est, de quo natus est. Spiritus etiam sanctus quia sapientia est procedens de sapientia, non patrem habet memoriam, et filium intelligentiam, et se dilectionem; necque enim sapientia esset, si alius ei meminisset, eique alius intelligeret, ac tantum modo sibi ipse diligeret: sed ipse habet haec tria, et ea sic habet, ut haec ipsa ipse sit. Verum tamen ut ita sit, inde illi est unde procedit (Ibd. c. 7. n. 12).

[2]) Ibid. lib. XV. c. 6. n. 10; c. 17. n. 27.

[3]) Ibidem.

достигнуть полнаго Богопознанія, каковое обѣщано только тамъ, гдѣ узримъ Бога лицемъ къ лицу (1 Кор. 13, 12)[1]).

Августинъ такимъ образомъ, что̀ не трудно видѣть, весьма значительно пополняетъ попытки прежнихъ учителей уяснить Божественную троичность посредствомъ аналогій, перенесши ихъ изъ чувственнаго міра на почву духа человѣческаго, который есть образъ Божій. Правда, имъ отысканныя въ духѣ человѣческомъ аналогіи Божественной троичности далеко не могутъ быть названы удачными и удовлетворительными. Мы легко можемъ предпочесть этого рода аналогіямъ ту, основывающуюся на позднѣйшей психологіи, аналогію, что въ личномъ духѣ человѣческомъ, при его духовномъ единствѣ, есть три, такъ сказать, центральныя сосредоточенія личнаго бытія, это разумъ, воля и чувство, изъ каковыхъ силъ каждая представляетъ собою нѣчто особое и отдѣльное, но въ тоже самое время владѣетъ одною общею духовною сущностію, такъ что хотя разумъ и есть по преимуществу разумъ или сознаніе, но онъ всегда проникается и волею и чувствомъ, и воля, хотя по преимуществу есть хотѣніе, но она всегда проникается сознаніемъ и чувствомъ, равно какъ и самое чувство, хотя есть по преимуществу чувство, но никогда не бываетъ чуждо въ своей природѣ ни сознанія, ни хотѣнія. Но важно здѣсь то, что Августинъ первый безъ всякихъ колебаній и совершенно ясно показалъ, что если нужно гдѣ искать аналогій Божественной Тройцы, то нужно искать таковыхъ по преимуществу въ духѣ человѣческомъ, съ чѣмъ нельзя не согласиться, при надлежащемъ вниманіи къ существу самаго предмета. Ибо если духъ человѣческій созданъ по образу своего Творца, которымъ былъ тріединый Богъ (Быт. 1, 26), то нельзя думать, чтобы въ немъ не было отпечатлѣно совершенно никакихъ,

[1]) Ibid. lib. IX. c. 1. n. 1.

даже и самыхъ слабыхъ и темныхъ оттѣнковъ Божественной Тройцы. Весьма важно здѣсь также то, что Августинъ съ совершенною ясностію и точностію опредѣлилъ надлежащее значеніе заимствуемыхъ отъ духа человѣческаго аналогій Божественной Тройцы, каковы бы онѣ ни были по своему частному содержанію. Подобно тому, какъ прежніе учители на чувственныя аналогіи Тройцы смотрѣли только, какъ на самыя слабыя и темныя ея предъуказанія, далеко не соотвѣтствовавшія своему возвышеннѣйшему предмету, такъ точно и онъ смотрѣлъ на подобныя аналогіи, почерпаемыя изъ души. Эти аналогіи, какъ мы видѣли, признаются имъ весьма важными, и именно въ томъ отношеніи, что при посредствѣ ихъ мы имѣемъ возможность, хотя въ слабомъ отобразѣ, видѣть и отчасти уразумѣвать изъ Божественной Тройцы то, что̀ само въ себѣ незримо и непостижимо, и навсегда должно остаться предметомъ одной только вѣры. Простирать же дальше этого значенія этихъ аналогій, или предполагать, что на основаніи ихъ можно понять и постигнуть самое существо Божественной Тройцы, по Августину, было бы совершенно неумѣстно и ошибочно, потому что совершенно иное дѣло созерцать предметъ въ его слабомъ отобразѣ и иное въ немъ самомъ.

Это воззрѣніе Августиново, кромѣ того, что въ общемъ совершенно согласно съ воззрѣніемъ прежнихъ отцевъ и учителей церкви, вполнѣ оправдывается и самимъ существомъ дѣла. Въ дѣлѣ Богопознанія вообще, какъ мы знаемъ, доступенъ для насъ и возможенъ одинъ только положительный способъ (кромѣ отрицательнаго, заключающагося въ одномъ отрицаніи того, чего нѣтъ въ Богѣ),—это способъ познанія чрезъ аналогію нашего духа, или способъ аналогическій. Мы потому только и можемъ знать нѣчто положительное о Богѣ, что, руководясь присущею намъ идеею Божества, можемъ ея отобразъ разсматривать и распознавать въ нашемъ собствен-

номъ духѣ. Не будь этого, мы, не смотря на то, что многое намъ о Богѣ сообщено самимъ откровеніемъ, ничего опредѣленнаго о Немъ не могли бы знать, потому что не въ состояніи были бы ничего понять и осмыслить изъ того, что намъ открыто. Не будь, напр. у насъ или разума или воли, или сердца, мы ничего не могли бы понять изъ того, что намъ сообщено или о разумѣ высочайшаго Существа, или о Его волѣ, или чувствованіи. Но если мы по аналогіи нашего духа, запечатлѣннаго образомъ Божіимъ, можемъ судить и умозаключать о высочайшемъ Духѣ Божіемъ, то это вовсе не значитъ еще, чтобы наше познаніе въ семъ случаѣ вполнѣ равнялось своему высочайшему предмету познаванія. Мы не должны забывать того, что, созерцая Бога въ нашемъ духѣ, созерцаемъ не самое Его существо, а только Его отобразъ, хотя дѣйствительный и существенный отобразъ, а потому мы необходимо всегда должны оставаться при томъ убѣжденіи, что самъ въ себѣ личный Духъ Божественный несравненно и даже безконечно выше и совершеннѣе, чѣмъ какъ Онъ отображается въ нашемъ личномъ духѣ, и чѣмъ какъ мы Его здѣсь видимъ и наблюдаемъ.

Тоже самое имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ доступной для насъ мѣрѣ познанія Божественной Тройцы. О Ней мы можемъ отчасти знать или, точнѣе сказать, гадать только по аналогіи нашего же духа, въ которомъ мы замѣчаемъ нѣкотораго рода тройственность въ его трехъ силахъ и трехъ образахъ выраженія его личнаго бытія. Эта, присущая намъ, аналогія Божественной Тройцы настолько важна, что не будь ея у насъ, мы не могли бы тогда имѣть никакого сколько нибудь устойчиваго и опредѣленнаго представленія о Самой Тройцѣ, даже при откровенномъ о Ней ученіи. Это потому, что въ семъ случаѣ мы подъ руками не имѣли бы ничего такого, съ чѣмъ можно бы было сличить то, что, по своей

природѣ, стоитъ выше нашего разума и опыта, а потому оно должно бы было остаться совершенно внѣ всякаго пониманія и представленія. Между тѣмъ, имѣя въ духѣ нашемъ отобразъ Божественной Тройцы, мы имѣемъ возможность дѣлать умѣстное сличеніе между однимъ и другимъ, а вмѣстѣ съ этимъ получаемъ возможность и облекать въ наши мысленные образы или, точнѣе сказать, переводить на языкъ нашей мысли то, что сообщается намъ откровеніемъ объ этомъ высочайшемъ и таинственнѣйшемъ предметѣ. Но если мы, по присущему намъ отобразу троичности Божественной, можемъ отчасти судить о самомъ первообразѣ, то это вовсе не значитъ, чтобы мы, утвердившись на этомъ основаніи, могли подняться до знанія тріединаго Бога въ Самомъ Себѣ,—даже не означаетъ и того, чтобы мы сами собою могли достигнуть какого бы то ни было объ этомъ знанія, если бы намъ напередъ ничего не было открыто. Потому мы и усматриваемъ въ духѣ нашемъ отображенныя на немъ черты Божественной Тройцы, что имѣемъ готовое Ея откровеніе, и притомъ въ этомъ конечномъ и тройственномъ отобразѣ созерцаемъ Первообразъ въ самомъ слабомъ и темномъ видѣ, какъ бы въ тускломъ зеркалѣ (1 Кор. 13, 12), а потому никогда не должны забывать того, что безконечная разница существуетъ между тѣмъ, что̀ мы созерцаемъ, и тѣмъ высочайшимъ и безконечнымъ предметомъ, къ которому созерцаемое нами относится только, какъ слабая и темная тѣнь.

Послѣ всего сказаннаго ясно, что совершенную крайность представляетъ собою какъ то воззрѣніе, что будто бы мы ровно ничего не можемъ знать о Божественной Тройцѣ, хотя о Ней и открыто намъ, такъ и то, что будто бы мы, на основаніи одной присущей духу нашему идеи Бога тріединаго, можемъ сами собою не только подняться своею мыслію до существованія въ Божествѣ троичности, но и вполнѣ понять

ее и познать. Какъ тамъ, такъ и здѣсь, поэтому, нѣтъ истины, стоящей на серединѣ, а открывается напротивъ полный просторъ для всякаго рода заблужденій и лжеученій относительно Божественной Троицы. Если мы припомнимъ древнія еретическія лжеученія относительно Троицы, то легко отличимъ въ нихъ двѣ главныя группы. Одна изъ нихъ, бывъ проникнута евіонействомъ или аріанствомъ, совершенно отвергала троичность Лицъ въ Богѣ, отвергала подъ тѣмъ предлогомъ, что будто бы этого рода троичность заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Другая же группа, бывъ проникнута савелліанствомъ, повидимому не отвергала въ Божествѣ троичности, но въ тоже время на мѣсто христіанской Троицы поставляла свою особую, силою произвольной діалектики измышленную, Троицу. Между тѣмъ въ основѣ перваго рода лжеученій находилось не иное, какъ то гностико-дуалистическое воззрѣніе, что міръ представляетъ собою положительную противоположность въ отношеніи къ Богу, и что поэтому никакого значенія и даже мѣста не можетъ имѣть аналогическое познаніе невѣдомаго Бога, или познаніе Его, какъ чрезъ міръ вообще, такъ въ особенности и чрезъ аналогію духа человѣческаго. Въ глубинѣ же послѣдней категоріи лжеученій лежало наоборотъ не иное, какъ то гностико-пантеистическое воззрѣніе, что міръ есть необходимое проявленіе самаго существа Божія, а посему все существующее въ духѣ человѣческомъ можетъ быть цѣликомъ переносимо на Бога, и самъ духъ можетъ быть мыслимъ, какъ духъ божественный. Таковы были по своему существенному характеру и всѣ позднѣйшія на западѣ лжеученія о Троицѣ, условливавшіяся опять ничѣмъ инымъ, какъ только вышепоказанными двумя крайними и ложными воззрѣніями на мѣру познаваемости Божественной Троицы. А чтобы яснѣе видѣть, какъ несостоятельны и вмѣстѣ съ симъ опасны по своимъ слѣдствіямъ эти воззрѣнія, мы считаемъ не лишнимъ, хотя вкороткѣ, представить ихъ историческій обзоръ.

§ 149.

Зачатки крайнихъ воззрѣній на мѣру познаваемости Божественной Тройцы въ средніе вѣка.

Зачатки подобнаго рода воззрѣній на западѣ мы встрѣчаемъ уже въ средніе вѣка. Тогда какъ на востокѣ строго держались въ богословской школѣ того мнѣнія, что если о непостижимой Божественной Троицѣ можно имѣть какое либо познаніе, то не иное, какъ только аналогическое [1]), на западѣ довольно рано стало обнаруживаться совершенно иное отношеніе къ этой истинѣ со стороны ученыхъ представителей богословской науки. Увлекаясь порывами ни передъ чѣмъ не останавливающейся юной схоластической мысли, они считали совершенно умѣстнымъ и возможнымъ о всѣхъ истинахъ вѣры, какъ и всякихъ другихъ истинахъ, судить по началамъ разума и обращать ихъ въ предметы полнаго и очевиднаго знанія. Такъ на первыхъ порахъ отнеслись они и къ христіанскому ученію о Божественной Тройцѣ, естественнымъ слѣдствіемъ чего было повтореніе разныхъ древнихъ заблужденій, касающихся Божественной троичности. Уже *Скотъ-Эригена* сталъ объяснять Божественную троичность примѣнительно къ своимъ пантеистическимъ воззрѣніямъ, и Отца, Сына и

---

[1]) *Никита Хоніатъ*, напр. строго держась древне-церковнаго ученія о Тройцѣ, сравниваетъ ее съ вѣсами, въ которыхъ два конца и серединный уравновѣшивающій пунктъ служатъ эмблемою Божескихъ Лицъ, равновѣсіе же служитъ образомъ ихъ равенства и единства (Thesaur. lib. II. c. 30). Кромѣ того, онъ въ херувимѣ съ двумя крыльями видитъ аналогическій образъ Св. Троицы. *Николай же метонскій*, указывая на несравнимость ни съ чѣмъ конечнымъ Тройцы, раскрываетъ ту мысль, что единство въ Ней и тройственность нельзя понимать какъ какія-либо опредѣленныя и математическія величины, а нужно представлять ихъ въ отрѣшеніи отъ всего этого (Ulman. s. 78).



Святаго Духа объявлялъ за одни простыя имена, которымъ никакого дѣйствительнаго соотвѣтствія нѣтъ въ самомъ Божествѣ [1]). *Росцеллинъ* же и *Абелярдъ*, взявшись объяснять троичность примѣнительно къ своимъ номиналистическимъ воззрѣніямъ, навлекли на себя упрекъ и осужденіе, первый—въ тритеизмѣ [2]), а послѣдній въ савелліанизмѣ [3]). Между тѣмъ *Гильбертъ порретанскій*, не смотря на то, что при изъясненіи троичности руководился совершенно инымъ воззрѣніемъ, а именно реалистическимъ, тоже не избѣгнулъ опасности—впасть въ заблужденіе. Росцеллиново родовое или отвлеченное понятіе Божества онъ замѣнилъ дѣйствительною сущностію божественною (divina essentia), но эту сущность онъ строго отличалъ отъ самаго Божества, какъ Оно существуетъ уже въ обособленномъ видѣ въ Божескихъ Лицахъ—Отцѣ, Сынѣ и Духѣ, почему и навлекъ на себя упрекъ въ тетратеизмѣ [4]).

---

[1]) De divin. nat. 1, 18.

[2]) *Росцеллинъ*, какъ понимали его противники, подъ именемъ: Богъ, разумѣлъ одно общее или родовое отвлеченное понятіе, подъ Отцемъ же, Сыномъ и Духомъ—три особые и отдѣльные индивидуума (Balus. miscell. l. IV. p. 478). Это ученіе было осуждено на соассонскомъ соборѣ 1093 г.

[3]) Выходя изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ совершеннѣйшемъ, *Абелярдъ* училъ, что, будучи всесовершеннымъ, Богъ долженъ быть въ самой высшей и совершеннѣйшей степени могущественнымъ, мудрымъ и милостивымъ. Могущество, поэтому, въ Богѣ, мудрость и милость будутъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ (Theolog. christ. I. 1). Отца, Сына и Духа онъ сравнивалъ съ матеріею или матеріаломъ, употребляемымъ для печати, съ образомъ, производимымъ печатію на этомъ матеріалѣ и самою печатію, отъ прикладыванія которой происходитъ этотъ образъ. Болѣе же всего возбуждало противъ Абелярда употребленное имъ сравненіе Божескихъ Лицъ Троицы (Introduc. ad. theolog. II, 12) съ тремя грамматическими лицами, перваго съ тѣмъ, которое говоритъ, втораго—съ тѣмъ, къ кому оно говоритъ, а третьяго—съ тѣмъ, о комъ говоритъ. Ученіе его было осуждено на соборахъ соассонскомъ (1121 г.) и сенскомъ (1140 г.).

[4]) По *Гильберту*, подобно тому, какъ отъ человѣчества, составляющаго форму человѣка, нужно отличать самаго человѣка, который не есть тоже, что человѣчество, такъ точно отъ Божеской сущности нужно отличать Самого Бога, какимъ Онъ есть въ трехъ Лицахъ (divinam essentiam non esse Deum), вмѣстѣ

Этимъ, понятно, давался весьма важный практическій урокъ, который не долженъ былъ остаться безъ благихъ послѣдствій для западной богословской школы. Благодаря этому, мы встрѣчаемъ очень не мало такого рода схоластическихъ богослововъ, которые на попытки разума понять и уяснить самое существо Божественной Тройцы, смотрятъ, какъ на неумѣстныя и опасныя, а потому, строго придерживаясь церковнаго ученія о Тройцѣ, они ограничиваются однимъ только чисто аналогическимъ ея познаніемъ, хотя таковое часто носитъ на себѣ своеобразный отпечатокъ схоластики. Таковы напр. были: *Гюго* [1]), *Ричардъ* (викторинцы) [2]), *Бонавенту-*

же съ симъ и въ самихъ Лицахъ необходимо отличать то, что такое они въ Самихъ Себѣ (quod est), отъ того, при посредствѣ чего они таковы (quo est), такъ что въ послѣднемъ случаѣ о нихъ можно сказать, что они—одно, но въ первомъ отношеніи они не суть—одно (Hagenbach. dogm. geschicht. p. 383 et 384).

[1]) Почитая отличительною и характеристическою чертою Бога Отца—силу, Сына—мудрость, а св. Духа—благость или любовь, *Гюго* пытается указать слѣды этихъ Божескихъ свойствъ, представляющихъ собою Божественную троичность, сперва въ чувственной природѣ, а послѣ въ духѣ человѣческомъ, гдѣ, по его представленію, собственно и находится отображеніе Божественной троичности, тогда какъ въ природѣ видимой есть только на нее слабыя указанія (De sacram. III, lib. I. c. 28). На вопросъ же, почему священное Писаніе приписываетъ Отцу по преимуществу силу, Сыну же—мудрость, а Духу—благость, онъ даетъ, въ духѣ схоластики, слѣдующій отвѣтъ: узнавъ изъ Писанія объ Отцѣ, родившемъ отъ вѣчности Сына, и о Сынѣ, родившемся отъ Отца, люди могли вообразить, что Отецъ сталъ старъ и ослабѣлъ въ своихъ силахъ, Сынъ же оставался еще юнымъ и неопытнымъ. Потому-то Писаніе, въ предотвращеніе подобнаго рода представленій, нашло нужнымъ изобразить Отца по преимуществу могущественнымъ, а Сына—мудрымъ. Равнымъ образомъ, слыша о Духѣ, могли воображать Его въ видѣ быстро несущейся страшной и грозной силы, а потому Писаніе изображаетъ Его по преимуществу кроткимъ и благимъ (Ibid. c. 26).

[2]) По *Ричарду*, Богъ въ Своемъ существѣ есть любовь, а это самое уже предполагаетъ въ Немъ и троичность, и равенство Лицъ. Потому что любовь не можетъ быть безъ того, чтобы не любить кого-либо, и чтобы не имѣть кого-либо соучастникомъ въ происходящемъ отсюда благѣ. Предметомъ же всецѣлой любви Божіей не можетъ быть міръ, а должно быть лицо по своимъ совершенствамъ вполнѣ равное Богу; а это и есть Его Сынъ. Не можетъ быть также достойнымъ соучастникомъ въ благѣ любви Божіей кто либо другой, кромѣ лица равнаго Богу. Это и есть Духъ Святый (De trinitate, I, 4).

ра[1]), *Раймундъ забунскій*[2]), *Савонарола*[3]) и *Іоаннъ Вессель*[4]).

Впрочемъ не было у схоластиковъ недостатка и въ такого рода философскихъ тенденціяхъ, которыя направлялись къ тому, чтобы чисто логически оправдать или доказать Божественную троичность, выведши ее изъ одного понятія о Богѣ, какъ высочайшемъ духѣ, пріобрѣтаемаго нами по аналогіи нашего собственнаго духа. Въ этомъ отношеніи обращаютъ на себя особенное вниманіе подобнаго рода попытки, сдѣланныя двумя изъ самыхъ замѣчательнѣйшихъ и выдающихся богослововъ болѣе ранняго и поздняго періода схоластики, а именно, Анзельмомъ кентенбурійскимъ и Ѳомою аквинскимъ.

По *Анзельму*, мы должны представлять Бога не иначе, какъ духомъ. Если же Онъ есть духъ, то долженъ быть вмѣстѣ

---

1) Itinerarium mentis in Deum. c. 6.

2) Онъ между прочимъ троичныя Лица сравнивалъ съ тремя формами глагола,—Отца съ verbum activum, Сына съ verbum passivum, а Духа съ verbum impersonale (Hagenbach. dogm. geschicht. p. 390 et 391).

3) Причину, по какой намъ недостаточно открыта Троица, онъ полагаетъ въ томъ, что въ семъ случаѣ Богъ поступилъ съ людьми такъ, какъ поступаетъ мать съ дѣтьми, когда, желая приблизить къ ихъ пониманію что либо для нихъ непонятное, употребляетъ для этого разныя отрывочныя фразы, или даже одни жесты. Обращая же свое вниманіе на разныя аналогіи Божественной троичности, *Савонарола* отъ внѣшнихъ чувственныхъ аналогій огня производящаго огонь, а также растенія, производящаго цвѣтъ и плодъ, переходитъ къ болѣе внутренней и возвышеннѣйшей аналогіи зрѣнія, при посредствѣ котораго предметъ, производя образъ въ нашемъ глазѣ, вызываетъ въ духѣ нашемъ соотвѣтствующее представленіе, а отсюда поднимается онъ еще къ высшей чисто духовной аналогіи возникающихъ въ духѣ нашемъ представленія, понятія, и происходящей отсюда любви, гдѣ и видитъ самую высшую и совершеннѣйшую аналогію Божественной Троицы (Triumphus crucis lib. III. c. 3).

4) *Вессель* держится аналогіи: mens, intelligentia et voluntas, и утверждаетъ, что эти духовныя силы наши были бы безжизненны и бездѣйственны, если бы были разобщены съ своимъ первообразомъ, подающимъ жизнь и силу. Отецъ—мудрость подаетъ свѣтъ нашему уму, Сынъ—Λόγος помогаетъ правильному и строгому сужденію нашему о себѣ, Духъ же—любовь есть пища для нашей воли (De magnitud. passion. c. 7). p. 606).

и высочайшимъ духомъ и высочайшимъ разумомъ, т. е. мыслящимъ и познающимъ себя духомъ [1]). Ибо если духъ нашъ, который есть только подобіе высочайшаго Духа, мыслитъ и познаетъ себя, и по тому самому, что мыслитъ и познаетъ себя, есть духъ, стоящій выше всѣхъ неразумныхъ тварей, то какимъ образомъ можно представить себѣ, чтобы Духъ высочайшій когда либо Себя не мыслилъ? Мысля же Себя вѣчно, Онъ вѣчно и высказываетъ Себя, или рождаетъ изъ Себя Слово—Свой вѣчный внутренній образъ [2]). И нашъ духъ, мысля себя, рождаетъ изъ себя чрезъ внутреннее говореніе слово, которое есть его самаго образъ, и вмѣстѣ съ симъ и отличный отъ него образъ, насколько мыслимое отлично отъ мыслящаго. Но только здѣсь между мыслящимъ духомъ и его словомъ или образомъ различіе чисто идеальное или мысленное, тогда какъ въ высочайшемъ Духѣ между Нимъ, какъ мыслящимъ, и Его Словомъ, какъ мыслимымъ, находится различіе субстанціальное. Ибо кто сталъ бы отрицать, что высочайшій Духъ, вмѣстѣ съ мышленіемъ высказывая Себя, рождаетъ изъ Себя сосущественный Себѣ образъ (consubstantialem sibi similitudinem) или Слово [3]), когда Онъ (высочайшій Духъ) однимъ и тѣмъ же словомъ, посредствомъ котораго высказываетъ Самого Себя, и сотворилъ все [4])? Сознавая же и познавая Себя [5]), высочайшій Духъ не можетъ и не любить Себя. Ибо какъ можно представить Его безъ любви Себя Самого, когда и конечный разумный духъ нашъ уже по тому самому, что познаетъ себя и другихъ, не можетъ не находить здѣсь

---

1) Monolog. c. 28.

2) Ibid. c. 32.

3) Ibid. c. 33.

4) Uno eodemque verbo dicit se ipsum et quaecunque fecit (Ibidem).

5) Желая полнѣе опредѣлить различіе между Отцемъ и Сыномъ, Анзельмъ обращается къ Августиновой аналогіи: memoria et intelligentia.

чего либо такого, что привлекало бы его къ себѣ, и располагало бы его къ любви [1])? Но только любовь духа нашего къ себѣ самому не есть что либо субстанціально отличное отъ него самого. Самолюбовь же высочайшаго Духа также субстанціальна, какъ и Его самосознаніе и самопознаніе [2]), потому что она происходитъ отъ такой дѣятельности божественной, которая столько же существенна, какъ и то внутреннее говореніе, посредствомъ котораго вѣчно рождается Слово, и временно сотворенъ міръ, отличаясь отъ послѣдняго только тѣмъ, что одинаково принадлежитъ какъ Отцу, такъ и Сыну, тогда какъ внутреннее говореніе, рождающее Слово, принадлежитъ одному только Отцу. Ибо если любитъ Себя высочайшій Духъ, то безъ сомнѣнія любитъ Себя и Отецъ и Сынъ, въ тоже время любя и Другъ Друга, потому что Отецъ и Сынъ какъ каждый въ отдѣльности, такъ и Оба вмѣстѣ составляютъ одинъ и тотъ же высочайшій Духъ [3]). По этой же причинѣ Самолюбовь (т. е. Духъ Святый), хотя происходитъ и отъ Отца и отъ Сына, но такъ какъ происходитъ не изъ того, въ чемъ различны Отецъ и Сынъ, а изъ того, въ чемъ Они суть одно, то она и Отца и Сына не раздѣляетъ на двухъ виновниковъ, и сама не раздѣляется на двѣ любви [4]).

Не трудно видѣть, что Анзельмъ не ограничивается однимъ простымъ указаніемъ въ духѣ человѣческомъ аналогіи Божественной троичности, но отсюда путемъ умозаключенія отъ духа конечнаго къ безконечному онъ пытается подняться къ самой Тройцѣ, логически доказать и опредѣлить Ее, а потому нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ встрѣчается здѣсь съ неразрѣшимыми затрудненіями, и впадаетъ въ ошибки,

---

[1]) Monolog. c. 49.
[2]) Monolog. c. 52 et 53.
[3]) Monolog. c. 51.
[4]) Ibid. c. 54.

граничащія съ опасными и пагубными заблужденіями. Такъ, чтобы отъ понятія о высочайшемъ Духѣ перейти къ ипостасности Слова, Которое, вслѣдствіе мышленія или внутренняго говоренія, вѣчно возникаетъ или рождается въ Немъ, какъ Его собственный, внутренній и неразлучный образъ, онъ утверждаетъ, что этотъ образъ точно также субстанціаленъ, какъ и самъ мыслящій высочайшій Духъ. Но это, ясно, есть одно предположеніе, по сознанію самого Анзельма, не оправдываемое аналогіею нашего духа, въ которомъ мышленіе и возникающее изъ него въ видѣ образа или отобраза слово не отличаются между собою субстанціально, относясь къ одному и тому же субъекту. Если же бы мы захотѣли и согласиться съ вышеозначеннымъ предположеніемъ, опирающимся въ свою очередь на томъ общемъ предположеніи, что всякая мысль въ Богѣ, или мышленіе Божіе есть уже самое бытіе, то сейчасъ же встрѣтились бы съ слѣдующимъ новымъ неразрѣшимымъ недоумѣніемъ: чѣмъ же въ семъ случаѣ отличалось бы бытіе тварное, возникшее изъ мысли Божіей, отъ бытія Слова, рождающагося изъ той же мысли? Не нужно ли было бы, признавая одинаковость ихъ происхожденія, вмѣстѣ съ симъ признать и ихъ одинаковыми по своему существу? Это недоумѣніе тѣмъ умѣстнѣе, что самъ же Анзельмъ не отличаетъ образа происхожденія Слова отъ образа происхожденія вещей, утверждая, что Богъ однимъ и тѣмъ же словомъ, т. е. процессомъ мышленія или внутренняго говоренія, какъ произвелъ міръ, такъ и рождаетъ Свое вѣчное Слово. Правда, онъ дѣлаетъ попытку отклонить выводъ въ пользу обезразличенія по бытію Слова Божія съ міромъ, но эта попытка оказывается не вполнѣ удачною. По его воззрѣнію, бытіе міра тѣмъ отличается отъ бытія Слова, что оно есть бытіе, вышедшее изъ своей основы за предѣлы Божескаго существа, и потому став-

шее измѣнчивымъ или тварнымъ[1]). Но если такъ, то это бытіе, прежде чѣмъ вышло изъ Божескаго существа вовнѣ, по своей сущности, составляло одно и тоже съ нимъ, или Словомъ Божіимъ.

Всѣ эти недоумѣнія имѣютъ мѣсто и въ отношеніи къ Анзельмову ученію о Св. Духѣ, Который производится имъ отъ любви Божіей, подобно тому, какъ Слово отъ мышленія Божія. Особенность здѣсь замѣчается только та, что, находясь подъ вліяніемъ Filioque, онъ всячески старается доказать, что Духъ, какъ любовь Божія, происходитъ одинаково какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, но это ему совершенно не удается сдѣлать. Потому что, если Отецъ и Сынъ, какъ онъ утверждаетъ, совершенно одинаково и Себя и Другъ Друга любятъ тою любовію, отъ которой происходитъ Духъ Святый, то нужно допустить, что какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, Который одинаково субстанціаленъ, какъ и Отецъ, происходитъ свой особый и отдѣльный Святый Духъ. Этотъ выводъ не можетъ отстранить ссылка Анзельмова на то, что Отецъ и Сынъ, какъ каждый въ отдѣльности, такъ и Оба вмѣстѣ суть по своей природѣ одинъ и тотъ же высочайшій Духъ: потому что единство въ семъ отношеніи не помѣшало ни Отцу родить Сына, ни Сыну родиться отъ Отца, а потому тѣмъ менѣе оно могло бы помѣшать каждому изъ нихъ произвести Духа Святаго, если бы каждый изъ нихъ былъ равномѣрнымъ дѣятелемъ, въ томъ актѣ любви, слѣдствіемъ котораго должно было быть происхожденіе Святаго Духа. Если же Духъ Святый одинъ, какъ и Сынъ одинъ, то понятно, что и актъ Его происхожденія, соотвѣтственный акту рожденія Сына, долженъ быть одинъ, и долженъ быть приписанъ не двумъ Божескимъ Лицамъ, а одному.

---

[1]) Ibid. c. 34.

Такого же рода была попытка и *Θомы аквинскаго,* представителя болѣе поздняго и самаго цвѣтущаго періода западной схоластики. Отъ Анзельма онъ отличается только тѣмъ, что прежде чѣмъ приступить къ понятію и опредѣленію Троицы находитъ нужнымъ выяснить понятіе объ образѣ происхожденія въ Божествѣ ипостасей, составляющемъ основу для различенія ихъ между собою, а этого думаетъ онъ достигнуть путемъ опыта, а именно наблюденіемъ надъ разными образами происхожденія бытія въ мірѣ и восхожденіемъ отъ низшихъ его видовъ до самыхъ высшихъ. Такъ, по воззрѣнію Θомы аквинскаго, на низшихъ ступеняхъ бытія, гдѣ существуютъ одни мертвыя тѣла, вовсе нѣтъ внутренняго, а есть только чисто внѣшній способъ сообщенія или передачи бытія, какъ напр. огонь воспламеняется отъ огня только внѣшнимъ способомъ при посредствѣ горючаго матеріала. Въ царствѣ же растительномъ уже замѣчается нѣкоторый слѣдъ внутренняго самообразованія или развитія, такъ какъ растеніе, вслѣдствіе своего особаго внутренняго процесса, выростаетъ изъ собственнаго сѣмени, хотя, конечно, при пособіи внѣшнихъ стихійныхъ условій. Это становится еще замѣтнѣе въ области существъ, одаренныхъ жизнію и чувствительностію. Но въ духѣ человѣческомъ мы встрѣчаемся уже съ несравненно высшею формою самопроизводительности. Когда духъ нашъ мыслитъ о себѣ, онъ въ то же время изъ себя воспроизводитъ свой собственный образъ, который, какъ мыслимое, есть не то, что самъ мыслящій духъ, но въ тоже самое время по своему существу составляетъ съ нимъ одно нераздѣльное единое. Впрочемъ и относительно свойственнаго духу человѣческому образа самопроизводительности нельзя сказать, чтобы онъ былъ чисто внутренній и безъ примѣси внѣшняго элемента, потому что духъ нашъ, связанный тѣлесною оболочкою, не иначе мыслитъ, какъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ побужденій. Только чистые,

безплотные духи мыслятъ сами собою, безъ внѣшнихъ возбужденій. Но и въ ихъ мышленіи являемый образъ самопроизводительности не есть полный и совершенный, потому что и ихъ мышленіе не есть самое бытіе, и производимый ихъ мышленіемъ свой образъ есть только мыслимый, а не субстанціальный образъ. Въ одномъ только Богѣ, какъ высочайшемъ и безконечномъ духѣ, мышленіе есть самое бытіе, а потому и внутренній образъ Его самопроизводительности есть самый совершенный, существенный и дѣйствительный образъ [1]). Отсюда переходя къ объясненію происхожденія ипостасей въ Божествѣ, Ѳома предполагаетъ въ Богѣ, какъ высочайшемъ и разумно свободномъ духѣ, два вида внутренней самопроизводительной дѣятельности (processionis ad intra) [2]),—дѣятельность мышленія (actionem intellectus), слѣдствіемъ которой является не мысленное только, а дѣйствительное, совѣчное и сосущественное съ Отцемъ—Слово или Его Сынъ и дѣятельность воли, зависимой отъ разума и познанія (actionem voluntatis), слѣдствіемъ чего является вѣчная и субстанціальная любовь, т. е. Духъ Святый [3]). Воззрѣніе по существу своему совершенно схожее съ воззрѣніемъ Анзельмовымъ. Подобно же Анзельму, Ѳома не заботится о томъ, чтобы существенно отличить образъ происхожденія въ Божествѣ ипостасей отъ образа происхожденія тварей, а вмѣсто этого утверждаетъ, что однимъ и тѣмъ же дѣйствіемъ мышленія Божія произошло

---

[1]) Summa contr. gentil. lib. IV. c. 11.

[2]) Summa theol. I. qu. 27. art. 1. in corp.

[3]) Summa theol. I. qu. 27. art. 3. in corp.—Можно замѣтить, что Ѳома предложилъ свою гипотезу о внутреннихъ происхожденіяхъ въ Божествѣ (de processionibus ad intra) въ отвѣтъ на вызванные еще прежде, особенно *Петромъ Ломбардомъ*, вопросы объ основѣ различія между ипостасями. Ломбардъ напр. полагалъ, что основы для различія между Божескими Лицами нужно искать не въ Божеской сущности, которая не можетъ ни рождаться, ни рождать, а въ самыхъ свойствахъ Лицъ, потому что только Отецъ можетъ рождать и Сынъ рождаться, и т. п. (Sentent. lib. I. dist. 5 et 25). *Александръ же Гальскій*

какъ Слово, такъ и все остальное [1]). И выводъ, поэтому, отсюда проистекаетъ одинаковый, а именно тотъ, что какъ рожденіе Сына, такъ и исхожденіе Духа ничѣмъ существенно не отличается отъ акта творенія.

Подобныя самоувѣренныя попытки опредѣлить и изъяснить логически образъ Божественной троичности, въ особенности же нерѣдко привмѣшивавшееся сюда не умѣстное совопросничество [2]) послужили по всей вѣроятности поводомъ къ тому, что на западѣ возникло другое совершенно противоположное воззрѣніе на познаваемость Тройцы, а именно то, раздѣляемое нѣкоторыми изъ крайнихъ мистиковъ, воззрѣніе, по которому представлялось неумѣстнымъ не только пытаться разумомъ понять и опредѣлить Божественную троичность, но даже и разсуждать о ней, хотя бы и съ цѣлью сказать что либо достойное ея и ей соотвѣтственное. Мысль, лежащую въ основѣ этого воззрѣнія, прямѣе и рѣзче другихъ высказалъ *Іоаннъ Тавлеръ*, который утверждалъ, что Божественная Тройца такъ высока и отъ насъ далека, что мы вовсе не въ состояніи приблизиться и прикоснуться къ Ней своимъ разумомъ, точно также какъ не въ силахъ своею головою достать и коснуться неба, что, далѣе, она такъ непостижима и неизреченна, что всѣ слова, какія бы мы не придумали для Ея обозначенія, будутъ въ тысячу и даже несравненно болѣе, чѣмъ въ тысячу разъ меньше въ сравненіи съ своимъ предметомъ, чѣмъ бу-

---

утверждалъ, что ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ видовъ рожденія, не можетъ быть приложимъ къ рожденію Сына отъ Бога Отца и потому, когда говорится, что Онъ рожденъ изъ Отца, то всего лучше соединять съ этимъ только ту мысль, что Онъ одной сущности съ Отцемъ (Summ. pars. I. qu. 42. membr. 2).

[1]) Sum. theolog. ibidem.

[2]) Поднимались, напр., такого рода вопросы: можетъ ли Богъ рождать если рождаетъ, то почему называется Отцемъ, а не матерью; почему въ Божествѣ три Лица, а не болѣе; почему при ихъ равенствѣ Отецъ поставляется всегда на первомъ мѣстѣ, Сынъ на второмъ, Духъ же на третьемъ, а не на оборотъ, и т. п. (Hagenbach. dogm. geschicht. p. 386).

лавочное или игольное остріе въ сравненіи съ громадою неба и земли и что, наконецъ, поэтому, всего лучше въ семъ случаѣ ограничиваться одной молчаливой вѣрой, предоставляя говорить объ этомъ предметѣ развѣ только тѣмъ, которые, бывъ поставлены въ необходимость защищать его, должны что нибудь говорить, чтобы не молчать [1]).

Впрочемъ нужно замѣтить, что какъ это, такъ и вышеозначенное воззрѣніе на познаваемость Божественной троичности въ своихъ побужденіяхъ и цѣляхъ не заключало ничего враждебнаго догмату христіанской троичности. Какъ тамъ, такъ и здѣсь имѣлось въ виду одно,—защитить отъ нападокъ эту вѣру и сохранить ея цѣлость и невредимость. Только въ первомъ случаѣ представлялось возможнымъ достигнуть этого не иначе, какъ чрезъ чисто философское или разсудочное понятіе и опредѣленіе Божественной троичности, а въ послѣднемъ—не иначе, какъ чрезъ исключеніе всякой умѣстности здѣсь логическихъ разсужденій. Но эти самыя воззрѣнія, бывъ разобщены съ авторитетомъ вѣры, могли привести къ самымъ опаснымъ и пагубнымъ послѣдствіямъ для судьбы христіанскаго догмата Божественной троичности. Потому что въ семъ случаѣ отъ горделивой самоувѣренности разума въ возможности изъ своихъ началъ вывести и опредѣлить этотъ догматъ ничего другого нельзя было ожидать, какъ одного только его ложнаго пониманія или прямого низвращенія. Чисто же пассивное отношеніе къ этому догмату, какъ такому, который будто бы безусловно непонятенъ и неудобопріемлемъ для разума, могло привести не къ чему либо иному, какъ къ совершенному его отрицанію, подъ предлогомъ его несовмѣстимости и непримиримости съ разумомъ. Таковыми именно и оказались

---

[1]) Ibid. p. 388.

на дѣлѣ вышеозначенныя воззрѣнія на христіанскую Троицу, появившись на западѣ въ позднѣйшее время, а именно послѣ реформаціи, предоставившей разуму полный просторъ въ области христіанской вѣры.

§ 150.

Крайнія воззрѣнія въ позднѣйшее время.

Протестантство, созидаясь на началахъ самаго крайняго мистицизма, догматъ троичности, вмѣстѣ съ другими чисто теологическими догматами, отнесло къ области такого рода истинъ, которыя безусловно непостижимы, а потому не допускаютъ никакихъ логическихъ аргументацій, въ родѣ тѣхъ, къ какимъ обыкновенно прибѣгали доселѣ схоластики и должны быть принимаемы не иначе, какъ однимъ чувствомъ или духомъ вѣры, безъ обращенія вниманія даже на то, стоятъ ли онѣ въ согласіи съ разумомъ, или нѣтъ [1]). Такимъ положеніемъ, какое давалось здѣсь догмату троичности, повидимому, совершенно ограждалась его цѣлость и неприкосновенность и исключалась всякая возможность возникавшихъ относительно его заблужденій. Но на самомъ дѣлѣ должно было выйти иначе. И огражденный авторитетомъ церкви разумъ не въ состояніи заставить себя принять за несомнѣнную истину то, что представляется для него безусловно непонятнымъ или стоящимъ въ прямомъ съ нимъ противорѣчіи. Тѣмъ менѣе въ состояніи былъ сдѣлать это разумъ въ томъ положеніи, въ какое поставило его протестантство, разобщивъ его съ авторитетомъ церкви и предоставивъ своимъ собственнымъ силамъ. Скорѣе, поэтому, можно было ожидать того, что этотъ самый разумъ совершенно отвергнетъ догматъ троичности въ силу

---

[1]) Меланхтонъ. Loci theolog.

тѣхъ же основаній, по которымъ исключалась всякая умѣстность со стороны его участія въ принятіи этого догмата. Это именно и на самомъ дѣлѣ мы видимъ на послѣдовавшемъ вскорѣ примѣрѣ социніанства и арменіанства, изъ коихъ первое отвергло въ Божествѣ троичность подъ тѣмъ предлогомъ, что она противорѣчитъ Его единству, а послѣднее отвергло равенство Божескихъ Лицъ на томъ основаніи, что будто этому противорѣчитъ различіе одного изъ нихъ по своему виновничеству, а другихъ по зависимости своего бытія или происхожденія то чрезъ рожденіе, то чрезъ исхожденіе.

Фальшивость здѣсь заключалась не въ томъ, что признавалось невозможнымъ принимать за истину то, что̀ стояло въ противорѣчіи съ разумомъ, а въ томъ, что пытались указать противорѣчіе тамъ, гдѣ его вовсе не было. Такъ, *Социнъ*, чтобы отыскать въ ученіи о Тройцѣ противорѣчіе, беретъ за основаніе для себя два извѣстныхъ вида понятій существа,—понятіе родовое и индивидуальное и затѣмъ, то и другое прилагая къ существу Божію, утверждаетъ, что логически необходимо допустить одно изъ двухъ: или существо Божіе есть родъ, и тогда представляемыя въ Божествѣ три ипостаси будутъ тремя отдѣльными индивидуумами или существами, или же онъ есть индивидуумъ, и тогда мыслимыя здѣсь три ипостаси должны быть ничѣмъ инымъ, какъ только тремя частями или свойствами одного и того же Божескаго Лица. Но, поступая такимъ образомъ, Социнъ, явно, допускалъ здѣсь ту несообразность, что позволялъ себѣ существо безконечное измѣрять мѣркою, снимаемою имъ съ существъ конечныхъ, тогда какъ на это не давалъ ему никакого права самый разумъ, требующій представлять существо безконечное не иначе, какъ стоящимъ выше всякихъ ограниченій, которымъ подлежатъ конечныя существа, и слѣдовательно выше формъ и условій родового или индивидуальнаго конечнаго бытія. Также точно поступили

и арменіане, находя противорѣчіе въ томъ, что при равенствѣ Лицъ въ Божествѣ Отцу приписывалось виновничество, а Сыну рожденіе, Духу же исхожденіе. Они въ семъ случаѣ на отношенія между Отцемъ и Сыномъ, а также Духомъ Святымъ переносили тѣ конечныя и ограниченныя черты, которыми обыкновенно характеризуются въ конечномъ мірѣ отношенія между производящими причинами и происходящими отъ нихъ порожденіями или произведеніями, забывая при этомъ, что, какъ рождательность или производительность въ Божествѣ, такъ и рожденіе, равно какъ и исхожденіе представляютъ собою стоящіе выше конечнаго и ограниченнаго жизненные процессы, происходящіе внутри самаго Божества, а потому одинаково въ немъ необходимые и важные, хотя и отличные по образу своего ипостаснаго бытія.

На это бы и слѣдовало протестантскимъ теологамъ обратить свое преимущественное вниманіе въ борьбѣ съ антитринитаріями, если бы только они были искренними сторонниками христіанскаго ученія о Тройцѣ. Но они поступаютъ иначе. Возраженія антитринитаріевъ противъ ученія о Тройцѣ, какъ такого ученія, которое стоитъ въ противорѣчіи съ разумомъ, для нихъ представляются совершенно умѣстными и резонными, такъ что, поэтому, они сами ихъ раздѣляютъ, но только къ этому присовокупляютъ, что, не смотря на это, нѣтъ основанія для вѣрующихъ отрицать догматъ троичности, потому что онъ по тому самому уже, что есть богооткровенная истина вѣры, а не истина разума, можетъ и долженъ быть покрытъ вовсе непроницаемымъ для разума мракомъ и даже расходиться съ логическими его требованіями. Какъ на болѣе выдающагося представителя такого страннаго отношенія къ догмату троичности, можно указать на *Бэйля*, который почти цѣликомъ повторилъ и нашелъ вполнѣ основательными тѣ противъ него возраженія, какія дѣлались антитринитаріями, но въ тоже

время находилъ возможнымъ принимать его вѣрою и принимать во имя его безусловной непонятности и несогласимости съ разумомъ [1]). Но такого рода услуга христіанскому догмату, понятно, была не лучше той, какую оказывали ему антитринитаріи, рѣшившись прямо его отвергнуть. Потому что предоставлять принятіе его подъ тѣмъ только предлогомъ, что онъ безусловно непонятенъ для разума и съ нимъ стоитъ въ противорѣчіи, это въ существѣ дѣла значило тоже, что посягать прямо на его существованіе, на которое у него отнималось право или разумное основаніе.

Противъ этого ложнаго и страннаго взгляда на отношеніе догмата троичности къ разуму не мало дѣльнаго и вѣскаго высказано было знаменитымъ *Лейбницемъ*, который искусно вывелъ наружу всю неосновательность и шаткость того положенія, что будто бы этотъ догматъ, по тому самому, что есть откровенная или сверхъ-естественная истина вѣры, безусловно непостижимъ для разума, и съ нимъ стоитъ въ прямомъ противорѣчіи. По Лейбницу, то совершенно не вѣрно, будто о Божественной троичности мы не можемъ имѣть ровно никакого опредѣленнаго представленія или понятія, потому что мы можемъ пріобрѣтать о ней познаніе путемъ аналогическимъ, а именно путемъ аналогіи нашего мыслящаго, познающаго и волящаго или любящаго духа, гдѣ содержится нѣчто похожее на Божественную троичность [2]). Вѣрно же здѣсь только то, что наше познаніе Тройцы не полно, не ясно и далеко ниже своего предмета, стоящаго выше нашего разума. Но это вовсе не значитъ того, чтобы оно стояло въ противорѣчіи съ нашимъ

---

[1]) Katholisch. Dogmatik. *Kuhn*. Bd. 2. s. 514, 515.

[2]) Sunt ergo tres substantiae singulares relative una absoluta quae illas complecitur, et cujus ipsa individualis natura singulis communicatur. Cujus simulacrum aliquod in mente nostra se ipsam cogitante atque amante intelligimus (Systema theologicum, ed. P. P. Lacroix. Lutet. Paris. 1845. p. 13).

разумомъ. Потому что мы не мало имѣемъ неясныхъ, неточныхъ и неполныхъ познаній даже о такого рода чисто чувственныхъ предметахъ, каковы напр. свѣтъ и теплота, и тому подобное, но отнюдь не считаемъ ихъ познаніями, противорѣчащими нашему разуму [1]).

Не смотря однакожъ на этотъ со стороны Лейбница сильный противовѣсъ, воззрѣніе Бейля, благодаря поддержкѣ усилившагося въ XVIII вѣкѣ раціонализма, твердо привилось и вкоренилось на почвѣ протестантской теологіи, и даже въ позднѣйшее время нашло для себя замѣчательнаго поборника и выразителя въ одномъ изъ извѣстныхъ протестантскихъ богослововъ—*Шлейермахерѣ* [2]). Плодомъ же его, какъ и нужно было ожидать, было не что иное, какъ усиленіе антитринитаризма, ставшаго раздѣляться не только чисто-раціоналистическими, но и такъ называемыми супранатуральными протестантскими теологами [3]).

Между тѣмъ на ряду съ вышеизложеннымъ возникло на почвѣ протестантской теологіи другое совершенно противоположное воззрѣніе, а именно то вновь изобрѣтенное позднѣйшими идеалистическими протестантскими теологами воззрѣніе, по которому представлялось возможнымъ не только знать Божественную Троицу аналогически, но и познавать Ее по са-

---

[1]) De conformitate fidei cum ratione § 54. Theodic. § 50.

[2]) *Шлейермахеръ*, не предполагая никакой возможности для согласія и мира между вѣрою (возникающею изъ чувства) и знаніемъ (возникающимъ изъ разума), совершенно разобщаетъ между собою, какъ двѣ противоположности, область вѣры и область знанія, чѣмъ повидимому думаетъ спасти неприкосновенность истинъ вѣры, а вмѣстѣ съ ними и ученіе о Троицѣ. Между тѣмъ самъ же, подвергая его критикѣ, повторяетъ тѣже противъ него возраженія, какія дѣлалъ Социнъ, и даже пытается доказать, что первоначальное представленіе о Троицѣ въ церкви было савелліанское, тогда какъ противъ этого говоритъ вся древняя исторія христіанскаго догмата о Троицѣ.

[3]) *Векшайдеръ*, напр. догматъ о троичности относилъ къ такого рода догматамъ, quae justa auctoritate certoque fundamento destituta sunt (Inst. § 93) *Урльшпергеръ* утверждалъ, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть только чисто внѣш-.

мому Ея существу, точно также какъ мы познаемъ самихъ себя. Исходною точкою для такого рода познаній служилъ въ семъ случаѣ человѣческій духъ, какъ духъ сознающій или мыслящій. Въ немъ принимались обыкновенно во вниманіе три момента или стороны въ его мышленіи, а именно, непосредственное еще не выяснившееся и не опредѣлившееся самосознаніе, посредственное или опредѣлившееся чрезъ посредствованіе разсудка самопознаніе, и отсюда происходящее сознаніе единства духа съ самимъ собою, какъ познающимъ и познаваемымъ. Затѣмъ эти стороны мыслящаго человѣческаго духа расширялись въ безконечность, и цѣликомъ, только въ безмѣрно преувеличенномъ видѣ, переносились на существо Божественное, или точнѣе сказать преобразовывались въ это самое существо въ томъ предположеніи, что отсюда произойдетъ искомая Божественная Троица.

Но спрашивается, какое въ основѣ этого рода идеалистическихъ построеній троичности лежало представленіе о духѣ человѣческомъ, когда предполагалось возможнымъ чрезъ количественое расширеніе его трехъ-сторонняго существа воспроизвести Божественную троичность? Ясно, что здѣсь въ основѣ лежала не та мысль, что духъ человѣческій только образъ

ніе предикаты Божества, или открывшіеся только во внѣшнемъ его домостроительствѣ, а что касается Троицы внутри самого Божества, то она не имѣетъ этихъ предикатовъ и безусловно для насъ неизвѣстна (Hagenbach. dogm geschicht. 1857 г. p. 713).

По *Сведенборгу*, по которому вѣра въ Троицу представлялась вѣрою въ трехъ боговъ, вся Троица заключается въ одномъ Христѣ, въ которомъ Божество есть Отецъ, а человѣчество есть Сынъ, то же, что исходитъ отъ Него, есть Духъ Святый (Doctrina nov. Hierosolimae de Domino, ed. 1823).

Роте утверждаетъ, что церковное вѣроученіе о Троицѣ расходится съ общехристіанскимъ о Ней умопредставленіемъ, и что библейскіе термины: Отецъ, Сынъ и Духъ обозначаютъ собою совершенно другія отношенія Божіи, чѣмъ тѣ, которыя касаются Его собственной внутренней природы и жизни (Theol. ethic. I. s. 77).

Духа безконечнаго, а та чисто пантеистическая гипотеза, будто онъ есть ничто иное, какъ действительный и существенный, хотя и небольшой отрывокъ самого же Духа безконечнаго. Потому-то и представлялось возможнымъ перешагнуть ту непроходимую бездну, которою конечный духъ человѣческій отдѣляется отъ Духа безконечнаго. Потому-то и казалось достаточнымъ только увеличить до безконечныхъ размѣровъ тѣ самые моменты или стороны, какіе замѣчаются въ мыслящемъ духѣ человѣческомъ, чтобы достигнуть искомой Тройцы. Но какого рода должна была быть эта Тройца? Въ ней, понятно, ничего не должно было быть премірнаго и божественнаго, а могло быть только одно тварное и конечное, какъ конеченъ духъ человѣческій, изъ котораго она чрезъ его расширеніе производилась. И на самомъ дѣлѣ такою она является у позднѣйшихъ идеалистическихъ ея построителей. Они, какъ мы замѣтили, предположили воспроизвести христіанскую Божественную Тройцу чрезъ расширеніе до безконечности тѣхъ моментовъ, которые замѣчаются въ духѣ человѣческомъ, какъ мыслящемъ, познающемъ и сознающемъ при этомъ свое единство. Но что они на самомъ дѣлѣ сдѣлали? Этихъ моментовъ мыслящаго человѣческаго духа они искали не въ премірномъ Божественномъ существѣ, стоящемъ внѣ и выше міра, а въ самомъ же мірѣ, со включеніемъ сюда, конечно, и духа человѣческаго, составляющаго его завершеніе. А чтобы отыскать здѣсь что либо соотвѣтствующее состоянію мысли въ ея непосредственности или неопредѣлимости, они предположили міровую еще не опредѣлившуюся сущность или субстанцію, въ самомъ же мірѣ, уже сформировавшемся и организовавшемся, они нашли соотвѣтствіе тому, чѣмъ является мыслящій духъ, какъ уже самого себя познавшій и опредѣлившій духъ, и наконецъ въ самомъ же духѣ человѣческомъ, способномъ къ сознанію своего единства съ Духомъ безконечнымъ, они предположили то единство,

котораго достигаетъ Духъ безконечный послѣ того, какъ является то мыслящимъ, то познающимъ духомъ. Первый видъ міроваго бытія такимъ образомъ является у нихъ Отцемъ, второй—Сыномъ, а третій—Духомъ Святымъ. Такова по существу своему была Троица у позднѣйшихъ идеалистическихъ теологовъ, хотя она облекалась ими въ покровъ христіанской откровенной Троицы.

По *Лессингу*, напр. всесовершенное существо отъ вѣчности должно быть занято созерцаніемъ своихъ совершенствъ, потому что иной дѣятельности для Него нельзя и представить. Итакъ Богъ отъ вѣчности могъ мыслить только о Самомъ Себѣ. Но представленіе и мысль въ Богѣ не различаются отъ воли и дѣйствій. Слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ Богъ мыслитъ, Онъ и дѣйствуетъ и творитъ. Такимъ образомъ Богъ, отъ вѣчности созерцая Самого Себя, вѣчно производилъ или рождалъ Себя и Свои совершенства, т. е. рождалъ Свое собственное существо, или существо равное Себѣ по совершенствамъ. Это-то существо и называется въ Писаніи Сыномъ Божества. Онъ есть Богъ, потому что въ Немъ нѣтъ никакого недостатка сравнительно съ Отцемъ; Онъ же есть Сынъ, потому что, по нашему представленію, Его бытію предшествуетъ представленіе другого Божескаго Существа—Отца. Онъ есть Самъ Богъ, Богъ истинный, потому что безъ мысли о Немъ нельзя представить Божество. Если бы мы отняли Его у Отца, то Отецъ пересталъ бы быть Богомъ. Богъ не можетъ не созерцать Своихъ совершенствъ, а Сынъ и есть это созерцаніе. Это болѣе, чѣмъ образъ Бога, это образъ тождественный самому Божеству. Но чѣмъ крѣпче соединены между собою два предмета, тѣмъ больше между ними гармоніи. Итакъ должна быть высочайшая гармонія между двумя предметами, которые взаимно тождественны, и составляютъ одно. Эта-то гармонія между Богомъ-Отцемъ и Богомъ-Сыномъ и называется въ

Библіи Духомъ, который исходитъ отъ Отца и Сына. Въ этой гармоніи, очевидно, должно быть все, что есть въ Отцѣ, и все, что есть въ Сынѣ, слѣдовательно она—Богъ. Если она не Богъ, то не Богъ и Отецъ, не Богъ и Сынъ. Словомъ, всѣ три должны быть одно [1]). Это изображеніе Божественной троичности, которое Шеллингъ находилъ самымъ лучшимъ отдѣломъ въ ученіи Лессинговомъ о Богѣ, по наружному своему виду заключаетъ въ себѣ много схожаго съ ученіемъ христіанскимъ о Тройцѣ, но въ своей сущности ничего съ нимъ не имѣетъ общаго. Если принять во вниманіе, что Лессингъ рожденіе отождествляетъ съ твореніемъ, и слѣдовательно Сына Божія съ самимъ міромъ, а также, что у него Отецъ есть ничто иное, какъ тотъ же Сынъ, только находящійся еще въ состояніи идеальности или возможности, то съ его точки зрѣнія Отецъ будетъ ничто иное, какъ міръ, разсматриваемый въ его идеальной возможности или сущности. Сынъ же—тотъ же міръ, только разсматриваемый въ дѣйствительныхъ и опредѣленныхъ формахъ конечнаго бытія, а Духъ будетъ—ничто иное, какъ достигаемое единство между первою и второю формою бытія мірового [2]).

Туже самую мысль только чисто философскимъ языкомъ прямѣе высказываетъ *Шеллингъ*, когда относительно своего „абсолютнаго" утверждаетъ, что оно, будучи по самой природѣ своей вмѣстѣ идеальнымъ и реальнымъ, вѣчно переходитъ изъ состоянія идеальнаго въ состояніе реальное, или міровое бытіе, оставаясь въ тоже время всегда равнымъ себѣ самому: потому что оно насколько идеально, настолько и реально, и наоборотъ, насколько реально, настолько идеально [3]).

---

[1]) См. соч. *Лессинга*, издан. Лахман. Т. II. стр. 604.

[2]) *Якоби* въ своемъ письмѣ къ Мендельсону не безъ основанія прямо упрекаетъ Лессинга въ спинозизмѣ. См. тамъ же. Г. IV.

[3]) Philosophie und Religion, s. 28 (b. Strauss, s. 487).

Не иное въ мысляхъ своихъ имѣлъ и *Гегель*, когда о Богѣ разсуждалъ, что Онъ есть чистѣйшая мыслительная дѣятельность или знаніе, а такъ какъ въ познаніи необходимо предполагается и предметъ знанія, и единство познающаго съ познаваемымъ, то Богъ отъ вѣчности Самого Себя отличаетъ и познаетъ или рождаетъ Себя, какъ Сына, и въ тоже самое время сознаетъ Себя единымъ или равнымъ Себѣ Самому, т. е. Духомъ [1]). Можно бы подумать, что Гегель этимъ предполагаетъ бытіе Бога, какъ личнаго духа, существующаго отдѣльно и независимо отъ міра, и что вмѣстѣ съ симъ допускаетъ въ Немъ нѣкотораго рода тройственность въ соотвѣтствіе съ христіанскимъ ученіемъ о Тройцѣ. Но у него вовсе нѣтъ ни того, ни другого. Онъ твердо настаиваетъ на томъ, что въ Себѣ Самомъ разсматриваемый Богъ, какъ духъ, есть чистѣйшій свѣтъ, въ которомъ нѣтъ никакой тѣни, никакой окраски, никакой примѣси, и что Его дѣятельность въ самой себѣ есть одно отношеніе идеи къ себѣ самой, одна игра любви съ самой собою, или, что̀ тоже, чисто неопредѣленная и безкачественная дѣятельность, а этимъ хочетъ онъ сказать то, что независимо отъ міра мыслимый Богъ можетъ быть представляемъ не иначе, какъ однимъ чисто мысленнымъ, неопредѣленнымъ и безкачественнымъ бытіемъ. Потому-то, по Гегелю, для того чтобы вѣчно рождаемое изъ Божества могло всегда являться дѣйствительнымъ существомъ, ему необходимо вѣчно переходить въ форму инобытія, или міръ, который и есть дѣйствительно открывающійся и существующій Сынъ Божій,

[1]) Religionsphilosoph. II. s. 185.

Даумеръ тоже самое выражаетъ такъ: Богъ есть Отецъ, какъ субъектъ, Сынъ, какъ объектъ, и Духъ, какъ объединеніе того и другого (Andeutung eines Systems speculativ. philosoph. s. 3. b. Strauss, s. 486). Тоже самое хочетъ сказать и *Даубъ*, когда отличаетъ въ Божествѣ Deus, a quo, in quo, et cui satis est Deus (Theologumen. p. 110. Маргейнеке, Dogm. s. 260).

подобно тому, какъ и Духъ Божій является дѣйствительнымъ и личнымъ духомъ только въ конечныхъ и личныхъ духахъ [1])

Какого же рода было это ученіе о Божественной троичности? Что было у него общаго съ ученіемъ христіанскимъ о Троицѣ? Чѣмъ оно было лучше савелліанскаго или даже индійскаго ученія, построевавшаго Божественную троичность на развалинахъ самой личности Божества, какъ существа независимаго отъ міра? Между тѣмъ наружная христіанская оболочка, въ которую оно облечено было Гегелемъ, настолько была обманчива, что многіе вовсе не сомнѣвались въ полномъ его согласіи съ христіанскимъ вѣроученіемъ и даже надѣялись найти въ немъ твердую опору и раціональное оправданіе для послѣдняго. Впрочемъ обаяніе отъ теологіи Гегелевой продолжалось не долго. Послѣ разоблаченія *Штраусова* ея сущности, ортодоксальные протестантскіе теологи скоро убѣдились въ томъ, что между христіанскимъ и Гегелевымъ ученіемъ о троичности столь же мало можетъ быть общаго, какъ вообще между теизмомъ и пантеизмомъ [2]), а вмѣстѣ съ этимъ стали мало по малу приходить и къ сознанію того, какъ неумѣстны и опасны попытки къ уясненію Божественной троичности, въ родѣ тѣхъ, какія были дѣлаемы Гегелемъ и другими идеалистическими

[1]) Religionsphilosoph. II. s. 205.

[2]) *Вейссе* сдѣлалъ странную попытку примирить христіанское теистическое ученіе о Троицѣ съ гегеліанскимъ пантеистическимъ чрезъ соединеніе того и другого въ одно нераздѣльное единство. Уступая теизму, онъ утверждалъ, что Богъ до сотворенія міра дѣйствительно былъ троичнымъ въ Лицахъ, т. е. Отцемъ, Сыномъ и Св. Духомъ. Но, по его воззрѣнію, при этомъ необходимо допустить, что съ сотвореніемъ міра при полномъ личномъ бытіи остался только Отецъ, Сынъ же пришелъ въ состояніе безличія съ тѣмъ, чтобы дать собою бытіе, какъ всѣмъ конечнымъ, такъ въ особенности духовно-личнымъ существамъ, а Духъ сталъ нѣкоторымъ посредствующимъ звеномъ между личнымъ Отцемъ и постоянно обезличивающимъ Себя и возстановляющимъ Свою личность въ мірѣ Сыномъ (Weisse. Phil. Dogmatik. § 394—481). Такое уродливое сочетаніе теизма съ пантеизмомъ, конечно, не могло удовлетворить ни теистовъ, ни пантеистовъ.

теологами. Потому-то въ послѣднее время между теологами такъ называемаго конфессіональнаго направленія начинаетъ замѣчаться явное наклоненіе на сторону древне-церковнаго ученія о Троицѣ, съ оставленіемъ прежнихъ попытокъ понять и опредѣлить его чисто раціональнымъ образомъ [1]). Они (какъ напр. Мартензенъ) признаютъ за несомнѣнное откровеніе Божественной троичности въ мірѣ, или въ Божіемъ домостроительствѣ и почитаютъ іудействующими тѣхъ, которые отвергаютъ ее. Но, признавая Божественную троичность, открывшуюся и открывающуюся въ мірѣ, они въ тоже время необходимо предполагаютъ ее въ глубинѣ самого Божества, считая язычествомъ—ограничивать ея существованіе однимъ міромъ, въ которомъ она вовсе и не являлась бы, если бы не была напередъ въ самомъ Божествѣ. А чтобы приблизить ее къ возможному пониманію или представленію, они тоже обращались къ аналогіи трехъ-сторонности личнаго духа человѣческаго,

[1]) Между тѣмъ какъ протестантскіе теологи стали сознавать неумѣстность и безплодность попытокъ воспроизвести и доказать Божественную троичность изъ одного разума, католическій богословъ *Гюнтеръ* пытался убѣдить себя и другихъ, что этого вполнѣ можно достигнуть, и притомъ безъ всякаго ущерба теизму (Vorschule specul. Theolog. I. s. 104. 2 Ausg.). За основаніе для этого онъ бралъ въ мыслящемъ духѣ человѣческомъ три момента: непосредственное самосознаніе, посредствуемое разсудкомъ познаніе, и сознаніе своего единства въ этихъ двухъ актахъ, и затѣмъ требовалъ, чтобы они цѣликомъ переносились на личное и независимое отъ міра Божество, что и должно составить въ Немъ троичность. Но это могло бы статься только въ такомъ случаѣ, если бы духъ человѣческій былъ не однимъ образомъ, а самымъ отрывкомъ или экземпляромъ Божества, что предположивши значило бы передаться на сторону пантеизма. Если же онъ есть только образъ Божій, т. е не одинаковой съ Божествомъ сущности, то, понятно, что было бы логическою непослѣдовательностію предполагать, что Божество есть ничто иное, какъ тотъ же духъ человѣческій, только принимаемый въ расширенномъ до безконечности видѣ. Кромѣ того, если съ Гюнтеромъ и цѣликомъ переносить на Божество три вышеозначенные моменты мыслящаго духа человѣческаго, то въ заключеніе выйдетъ не Божественная Троица, а двоица, потому что третій моментъ въ мыслящемъ духѣ, именно сознаніе себя единымъ, какъ познающаго и познаваемаго, не заключаетъ въ себѣ ровно ничего, похожаго на особую и отдѣльную личность.

но при этомъ не забывали, что это есть не болѣе, какъ только одна аналогія Божественной троичности.

Такимъ образомъ подъ конецъ и въ протестантствѣ болѣе или менѣе сознано было то, что чуждую христіанству крайность и заблужденіе составляютъ какъ то воззрѣніе на Троицу, что она безусловно недовѣдома, такъ и то, будто она вполнѣ постижима. Долгій и поучительный опытъ заставилъ многихъ убѣдиться въ томъ, что первое воззрѣніе по своему существу было ничто иное, какъ поздне-іудейское дуалистическое воззрѣніе, совершенно отдѣлявшее міръ отъ Бога, и не допускавшее въ немъ никакихъ дѣйствительныхъ и даже аналогическихъ откровеній Божіихъ, послѣднее же напротивъ было ничѣмъ инымъ, какъ повтореніемъ древне-языческаго пантеистическаго воззрѣнія, признававшаго дѣйствительныя и существенныя откровенія Божіи въ мірѣ, но здѣсь же помѣщавшаго и Самого Бога, смѣшиваемаго имъ съ міромъ. Вмѣстѣ же съ этимъ, понятно, стало болѣе сильнымъ и то убѣжденіе, что истина заключается въ христіанскомъ древне-церковномъ ученіи о Троицѣ, какъ непостижимой въ Себѣ Самой, но аналогически познаваемой чрезъ свои откровенія въ мірѣ, гдѣ Она по тому самому и является, что существуетъ независимо отъ міра въ глубинѣ самого Божества.



